SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

41

DILTHEY: VIDA, EXPRESION E HISTORIA

ANGEL GABILONDO PUJOL
Profesor Titular de Filosofía en la Universidad
Autónoma de Madrid

PROLOGO DE
JUAN MANUEL NAVARRO CORDON
Catedrático de Filosofía en la
Universidad Complutense de Madrid

CINCEL - KAPELUSZ

Cubierta: Javier del Olmo

Todos los derechos reservados por:
© 1988. Angel Gabilondo Pujol
EDITORIAL CINCEL, S.A.
Martín de los Heros, 57.28008 Madrid
ISBN: 84-7046-460-4
Depósito legal: M.23.570-1988
EDITORIAL CINCEL KAPELUSZ
Segunda edición
Impreso en Editorial Presencia Ltda.
Impreso en Bogotá - Colombia

Indice

Prólogo 9

Presentación 17

Cuadro cronológico comparado 19

1. Una vida, una tarea 31

1.1. Anciano filósofo y joven pensador 32
1.2. Una ciudad, un personaje y un amigo ... 35
1.3. La tarea de la vida 41

2. Historicismo crítico 46

2.1. Un teólogo en la «escuela histórica» 47
2.2. La Crítica de la razón histórica 54
2.3. El «estudio histórico» como método 58

3. Positivismo histórico 63

3.1. Historiadores y positivistas 63
3.2. Rasgos de un positivismo atípico 69
3.3. La experiencia como base 73

4. Una vida, una interpretación 77

4.1. El territorio de lo biográfico 77
4.2. Lo individual y el vitalismo 83
4.3. La interpretación y lo individual 88

5. Hacia una fundamentación 95

5.1. La «Introducción» de un sistema 95
5.2. La demarcación de las ciencias del espíritu 101
5.3. La necesidad de fundamentación 108

6. La búsqueda de una fundamentación psicológica 113

6.1. Una psicología más filosófica 113
6.2. Límites de una fundamentación psicológica 118
6.3. Los quiebros de la poética 123
6.4. Una polémica interna y externa 128

7. Esbozos para una fundamentación hermenéutica 135

7.1. De la introspección a la comprensión ... 135
7.2. Correspondencia de la estructura psíquica y la del saber 142
7.3. La vida y la edificación del mundo histórico 147
7.4. La comprensión como aproximación 155

8. Hacia una nueva ciencia del espíritu 162

8.1. Visiones de la vida y teorías del mundo ... 162
8.2. El enigma del mundo y de la vida 168
8.3. La filosofía como ciencia del espíritu. ¿Una visión de la vida y una teoría del mundo? 176

9. La vida como drama y narración 182

9.1. Una tarea común 182
9.2. La recreación de la acción 187
9.3. La búsqueda de armonía 193

Apéndice 199

Glosario 211

Bibliografía 215

Prólogo

El nombre de Dilthey quizá suela suscitar la imagen de un filósofo de espíritu pacífico e integrador, presto al diálogo, a mil leguas de toda polémica, al menos agria y enconada. «Es mejor alegrarse de tal colaboración, escribió a Husserl refiriéndose a sus puntos filosóficos en común, que someter nuestra amistosa relación a pruebas tan duras como lo es su polémica» (pensando en la crítica del creador de la Fenomenología a su teoría de las concepciones del mundo). Su talante apacible iría emparejado a una obra sin grandes aristas, «blanda» incluso, dubitante en los trechos de sus innumerables caminos para encontrar y perfilar el suyo propio. Y es que le tocó vivir en una compleja encrucijada, circunstancias que, junto a la dificultad, diría casi interna aporeticidad, de su proyecto filosófico, ha hecho de su obra un continuo tanteo, tan lejano de la marcha segura de la ciencia exigida por su maestro Kant y por su crítico amigo y respondón Husserl. Tanteo que bien pudiera seguir llevando a juzgarla entre ecléctica, inmadura, asistemática y a fin de cuentas quizá fracasada. ¡Como si las restantes filosofías no fuesen, en alguna medida, un continuo y renovado fracaso!

Hace ya más de cuarenta años señaló Imaz cuál «ha sido la suerte de la obra de Dilthey. El neokantismo de primera hora —el que arranca hacia 1860— opaca su obra en ciernes; el neokantismo de segunda hora —hacia 1880— le arranca los frutos de la misma; y cuando por fin a partir de 1904 empieza a ser reconocido públicamente como un gran filósofo, la fenomenología *—una rama apóstata del neokantismo— refracta sus luces. La deformación frecuentísima del pensamiento de Dilthey en esta época se debe al terror antipsicologista despertado por Husserl y al amor por las esencias cultivado por sus discípulos»* (El pensamiento de Dilthey, *Colegio de México, 1946, 313).*

Durante la vida de Dilthey ésta fue la suerte de su obra. ¿Y qué suerte le cupo a esa obra al quedar a su propia suerte, esto es, cómo se la ha leído y considerado, qué rótulo se le ha asignado para, con él en la mano, disponer sin más complicaciones de ella? Conviene recordar, por diversas razones, lo que a este propósito escribió en Sein und Zeit *Heidegger: «La imagen de Dilthey que está muy difundida aun hoy es la siguiente: el 'fino' intérprete de la historia del espíritu, en especial de la historia de la literatura, que se esforzó 'también' por deslindar la ciencia de la naturaleza y del espíritu, adjudicando a la historia de estas últimas, e igualmente a la 'psicología', un papel destacado, y disolviendo el conjunto en una 'filosofía de la vida' relativista. Para una consideración superficial es este retrato 'fiel'. Pero se le escapa la 'sustancia'. Encubre más que revela» (parágrafo 77). Historiador, propenso al «psicologismo» (y su acompañante el escepticismo), abocando al fin a una filosofía relativista, esto es, tanto como a un fracaso filosófico. ¿Por qué esta imagen de la obra diltheyana «encubre más que revela»?*

El espíritu filosófico de su tiempo atenazó a Dilthey también en un aspecto del pensamiento de interés ya entonces, y que especialmente gracias a su obra, y sobre todo a través de Nietzsche y Heidegger, ha adquirido una significación fundamental, a saber, la hermenéutica. «Dilthey se sitúa en este giro crítico de la hermenéutica en el que se advierte la amplitud del problema, pero permanece todavía planteado en los términos del debate

epistemológico característico de toda la época neokantiana» (Ricoeur: Du texte à l'action, *Seuil, 1986, 81). Y por importantes que hayan sido las aportaciones diltheyanas con respecto a la hermenéutica de Schleiermacher, al parecer sigue concibiendo la naturaleza y la tarea de la hermenéutica dentro de la teoría del conocimiento, more neokantiano, y como un momento más, aunque importante, de la «disputa metodológica»* (Methodenstreit).

¿Acaso por ventura el dulce Dilthey no acertó a encontrar idea alguna fundamental que viniese a justificar, e incluso consagrar, su lugar entre los grandes en la galería de los filósofos? Parece que sí; parece que fue la Idea de Vida lo que viene a descubrir. O acaso más bien, si prestamos oídos a Ortega, la idea con la que vino a toparse. Y hasta en esto la suerte, en el proyecto y realización de su obra, le fue esquiva, pues «Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente y tierra firme. No logró nunca posesionarse del suelo que pisaba, ... no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición» (Obras Completas, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, *VI, pp. 166 y 173). A saber hasta qué punto fue así sin más, o si Ortega así lo consideró desde su mayor nivel de radicalismo y la madurez de su utillaje teórico; o si quizá, en fin, la «naturaleza» misma de la* realidad *histórica y expresiva que es la vida imponía otro modo de saber y otra teoría o discurso* (lógos) *sobre esa singular realidad que es la vida. Algo tiene que ver en todo esto la peculiar y precisa idea que se tenga de la metafísica o de la ontología como teoría sobre la realidad que es la vida y su enigma. «Su genial intuición de la 'vida espiritual' como realidad fundamental, apostilla Ortega, queda por siempre muda, no puede pensarla —porque se lo intercepta la manía epistemológica, la* ontofobia *kantiana y positivista»* (Idem, *p. 213). ¿A qué clase de ontología puede referirse esa fobia diltheyana?*

Bastarán, sin duda, estas pinceladas para dibujar con suficiente precisión y claridad las no pequeñas dificultades que encierra la obra de Dilthey, su comprensión, y un estudio serio sobre ella. Es la suya una obra no sin más carente de sistema (como si ello encerrase una «de-

ficiencia», o comportase una especial dificultad), sino un continuo ensayo y tanteo que intenta decir lo que busca y pretende, sin alcanzar a decirlo definitiva y resueltamente (Ortega le llamó «genial tartamudo de la filosofía»). ¿Obedece ésta su permanente condición de ensayo y tanteo a simple incapacidad o inhabilidad de Dilthey, o acaso se sigue de internas, sustantivas y relevantes razones filosófico-ontológicas? Y en estrecha relación con esto, el carácter recortadamente epistemológico y metodológico de la hermenéutica diltheyana ¿lo es sin más, dependiendo por ende de encontrar o no los criterios metodológicos adecuados, o la hermenéutica queda ya anclada, en alguna medida, en la «naturaleza» de esa realidad fundamental que es la vida? Con lo que, de haber algo de esto, algún parentesco cabrá ya apreciar entre hermenéutica y ontología (como ontología de la vida), con lo que el giro ontológico de la hermenéutica abierto expresamente por Heidegger y tematizado por Gadamer habría dado ya sus primeros destellos anunciadores. Y en fin, quizá desde esta matriz que es la vida, en su interno y esencial carácter histórico y renovadamente expresivo, se puede apreciar el sentido justo de su «historicismo» y «relativismo». Lejos de todo reposo firme en un fundamento incontrovertible, amén de la funcionalidad de una psicología comprensiva (verstehende Psychologie) *que lejos de toda psicología cientificista al uso repara en la vida como foco y referencia de toda comprensión y quehacer hermenéutico.*

De todo ello el que retenida y enmarañada la obra de Dilthey en tan desmadejados e inconexos hilos, tal modo de leerla deje escapar su «sustancia» y la encubra más que manifestarla en su genuina fuerza y cariz. «Lo que se presenta como incoherencia y un inseguro y azaroso 'tantear' es la inquietud elemental que se endereza a una sola meta: traer la 'vida' a comprensión filosófica, y asegurar a este comprender un fundamento hermenéutico a partir de la 'vida misma'» (Heidegger, loc. cit.*).*

El profesor Angel Gabilondo nos ofrece sobre el pensamiento de Dilthey un libro que sin duda se instala en una situación hermenéutica (de lectura, interpretación y apropiación) que acierta a traer a primer plano y resaltar el nervio mismo de su obra, sabiendo atrave-

sar los tópicos al uso, sin quedar en ellos prendido, y reconducirlos a lo esencial. Un libro que, haciéndose cargo crítica y aporéticamente de las dificultades e «insuficiencias» señaladas, sabe comprenderlas en su genuino sentido y alcance filosóficos, más allá de «imágenes al uso». Un libro que ,sin decirlo, pero haciéndolo, engarza con el juicio heideggeriano sobre la «razón» del tanteo diltheyano. Un libro, en fin, que ya en su título, Dilthey.: vida, expresión e historia, *acierta, con facilidad aparente, a decir lo esencial de lo que la obra diltheyana se da a pensar. Cabría aventurar que en el título mismo se ha querido inclinar a Dilthey más hacia Hegel que hacia Kant, como el contrapeso necesario del quizá excesivo habitual escoramiento del lado kantiano, sin que ello implique ningún olvido de la importante huella del filósofo de Königsberg. En este sentido, considera a Dilthey, muy acertada y expresivamente, «un kantiano posthegeliano» (cap. 2.3), expresión paradójica pero que, como señala Ricoeur (quien la utiliza para referirse en cierta medida a su propia obra), puede adecuadamente asumirse: «cronológicamente, Hegel viene después de Kant; pero nosotros, lectores tardíos, vamos del uno al otro; en nosotros alguna cosa de Hegel ha vencido a alguna cosa de Kant; pero alguna cosa de Kant ha vencido a Hegel, puesto que somos tan radicalmente posthegelianos como somos post-kantianos» (Ricoeur:* Le conflit des interprétations, *Seuil, 1969, pp. 402-4). Tampoco Dilthey era kantiano ni hegeliano, pero lo que se dio a pensar se fue abriendo camino de la mano de ambos. En efecto, ya en el alborear de su actividad académica (en su primera lección como catedrático en la Universidad de Basilea, en 1867), y a modo de definición o esbozo de su proyecto filosófico, señaló Dilthey que la «vuelta a Kant» hay que hacerla contando con Hegel. El odre kantiano tiene que ser animado y llenado con obras en que se expresa, en su acontecer historificante, la vida: «la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva» (cap. 6.4). Y sólo por mor de tales producciones de la vida es posible algo así como unas «Ciencias del Espíritu», expresión que en Dilthey, como señala cuidadosamente Gabilondo, vale tanto como «el espíritu objetivo» de Hegel (capí-*

*tulo 7.3). La paradoja de la expresión «kantiano posthegeliano» podría llegar a resultar clara contradicción si, junto a lo permanentemente abierto de la tarea crítica (*Der kritische Weg ist allein noch offen: Crítica de la Razón Pura, *A-856-B-884) se pensara la herencia hegeliana como sistema cerrado (espíritu absoluto, saber absoluto). Con independencia de que así leyese Dilthey este aspecto del pensamiento hegeliano (y el profesor Gabilondo, de pasada, pero con firmeza, y creo que con razón, discrepa de la lectura diltheyana, cap. 9.1), la tarea de leer a Dilthey parece que se nos torna cada vez más compleja, máxime si al final, por profundos motivos ontológicos, hubiera que ir «más allá de Kant». De ahí que una de las cuestiones más necesitadas de precisión sea cómo leer a Dilthey.*

Cómo leer a Dilthey no depende del capricho, ni de una especial rebuscada estrategia, sino que viene indicado y referido desde aquello que Dilthey quiere pensar: el enigma de la vida y las exigencias que su constitución ontológica impone. El autor del libro ve con mirada penetrante tanto lo decisivo del sentido de tal lectura, como su dependencia de, y correspondencia a, la constitución ontológica de la vida. Dilthey se pone en camino hacia una fundamentación *de las ciencias del espíritu mediante una* crítica *de la razón histórica (como kantiano posthegeliano). A fin de cuentas, «fundamentación» y «crítica» se reclaman: la crítica se levanta sobre, y ofrece a la par unos fundamentos sólidos, y todo fundamento, al parecer, conlleva ejercer su tarea crítica y fundadamente. Cabría esperar, pues, encontrar tarde o temprano, una suficiente fundamentación y un fundamento suficiente (en consonancia con la exigencia del principio de razón), con lo que el* estar en camino *lo será provisionalmente y el* ensayo *de fundamentación dejará de ser un tanteo. Y, sin embargo, la obra de Dilthey queda, al parecer, desperdigada, buscando reiteradamente una fundamentación más apropiada sin lograrlo, en fin, hecha fragmentos. ¿Pero acaso por ello rota en añicos y sin mismidad? ¿Pues acaso cabe una mismidad e identidad, otra que la igualdad de un fundamento siempre idéntico a sí mismo, cuya sombra se dibujaría en una identidad parmenídea, eso sí,* formalmente *leída? ¿La inconclusión*

del ensayo diltheyano se debe a la impericia de Dilthey, o es la expresión más ajustada de lo que se da a interpretar en sus diferentes expresiones históricas, a saber, la vida misma?

No es de los menores aciertos del libro del profesor Gabilondo haberse propuesto una lectura «abierta», requerida por «la radicalidad de la tarea diltheyana», al no haber «un fundamento» que «soporte o resuelva» la vida (Presentación); *el mostrar que «su carácter fragmentario» (cap. 1.1) responde a la constitución ontológica de la vida misma; el ver en su condición de «ensayo» el contenido más peculiar de su obra (cap. 5.1), mas no por fracaso, por impericia, sino porque así se «corresponde a lo que la propia vida es» (cap. 7.4). De ahí la significación de su obra como «tarea», esto es, como «la inviabilidad de dar por realizada o zanjada la cuestión» (capítulo 6.1), la cuestión que es la vida, su sentido y sus expresiones. Como en Kant, el camino* (Weg) *permanece «abierto»: ser y vivir es «estar en camino». Un caminar que consiste en una renovada «experiencia historificante» (con* ciertas *resonancias hegelianas), pero que no se cierra nunca, sino que tanto en sus «expresiones» como en su «comprensión» constituye «una tarea infinita» (cap. 7.1). Entiéndase bien, o al menos así lo considero yo: infinita tarea no tanto ni primariamente en el orden del despliegue y el progreso, cuanto porque en el repliegue y el regreso a la estructura y el ser mismo de la vida, ésta se muestra enigmática porque abismática.*

En el proyecto diltheyano se sale a la busca e investigación (muy en el horizonte de una gründliche Erkenntnistheorie*) de una fundamentación, se pasa y transita de la psicología a la hermenéutica para, en la experiencia buscada de fundamento, acabar constatando que «la realidad misma no puede, en definitiva, ser explicada lógicamente» (Dilthey:* Obras, *Fondo de Cultura Económica, México, 1954, VIII, 358). La «vuelta a Kant» se ve, así, impelida «más allá de Kant», de manera que, como señala Gabilondo, «la fundamentación viene a desfondarse» (cap. 8.3). Pero en este expresivo* Más allá de Kant *lo relevante filosófico-hermenéuticamente no es sólo (y cómo dudar que lo es mucho) este desfondarse, sino nos parece que también, y no menos, esto otro:*

«Hay que plantear, pues, escribe Dilthey, primariamente la cuestión epistemológica en todo el ámbito de la autognosis y de las operaciones hermenéuticas. Ella es la que se nos da de modo originario y primordial. En cambio, nuestros conceptos de la naturaleza son derivados» *(Dilthey:* Idem, *359). Quede el texto de Dilthey mondo de comentario: no es éste el lugar ni la ocasión para intentar mostrar su fuerza y anticipación con respecto a la hermenéutica posterior.*

Desfondada, la vida no queda por ello desperdigada y hecha añicos, sino trabada en su estructura, en la que el lenguaje constituye un momento esencial de su expresión. La vida requiere ser dicha y narrada, donde «narración» no significa contar algo que ya ha acontecido, sino el producirse lingüísticamente, en cuanto modo como el carácter historificante de la vida se expresa, adquiriendo en su concreta expresión, y no antes, el perfil de lo que es en y por obra de su acción: «Dilthey —escribe el profesor Gabilondo— nos da pie para señalar que es en la adecuada composición *de la acción donde la vida queda tramada como un drama, donde no sólo se imita una acción, sino que se reaviva el proceso (y el proceder) de su permanente producir» (cap. 9.2). En el uso hecho aquí de la imitación cabe reconocer tanto la resonancia aristotélica como la meditación de Ricoeur al respecto. El último capítulo del libro («La vida como drama y narración») enriquece el pensamiento de Dilthey desde los horizontes señalados.*

El presente libro no es, sin más, un trabajo riguroso y pulcro sobre el pensamiento de Dilthey, sino un diálogo con él en las virtualidades que actualmente pueda ofrecer, diálogo mantenido tras la experiencia y apropiación de Heidegger y de Ricoeur; un diálogo, en fin, inscrito en el horizonte abierto por la reciente obra Temps et Récit. *Con lo que el libro mismo queda tan abierto en su corresponder a la vida como los escritos de Dilthey.*

Juan Manuel NAVARRO CORDÓN

Presentación

El presente trabajo lee los escritos de Dilthey sin pretender zanjar las cuestiones o establecer una respuesta unívoca. Lejos de considerarle un autor de planteamientos débiles, que adquieren mayor consistencia en obras posteriores, hemos optado por atender a sus textos sin *explícitamente* hacer presente el arsenal documental y de debate que hoy los sostienen. Y lo hacemos porque es habitual considerar a Dilthey, en el mejor de los casos, como una introducción a otros autores.

Sus escritos diseminados o sus trabajos inacabados se atribuyen a su incapacidad, inconstancia o, quizás a las dificultades que entrañan. No es ésta, sin embargo, nuestra lectura. Los textos de Dilthey se sitúan en un nivel en el que la respuesta uniforme y cerrada constituiría una seria desatención a lo que hay. Y lo hacen en un *momento* y en una *situación histórica* especialmente interesante y fecunda. No es sólo Dilthey el sujeto de sus escritos.

Su lectura abierta se hace desde la consideración de que, si bien son fragmentarios, no por ello son fallidos. El proceso permanente de una búsqueda de fundamentación y la inviabilidad de concretarse en algo definido y

cerrado, se basa en la radicalidad de la tarea diltheyana. El enigma de la vida no descansa en un fundamento que lo soporte o resuelva. Sólo a partir de la atención a las expresiones y manifestaciones de la vida, a las concepciones del mundo, puede hacerse presente la vida misma. La historia deviene ineludiblemente hermenéutica. Pero eso supone una reconsideración de la experiencia y un modo de leer a Kant y a Hegel en direcciones fecundas, aún sin desarrollar. Dilthey es un lector de ambos.

Las cuestiones se abren paso y se consolidan sin dejarse reducir a una respuesta satisfecha. La vida matriz, próxima y extraña, se viene dando en una lectura que no pretenda clasificar los textos. Efectivamente, la búsqueda permanente de Dilthey privilegia momentos en los que parece tratar de dar con lo que, de una u otra manera, trata de fundamentar las ciencias del espíritu, y en esa medida la vida del hombre. Pero nunca con el afán de dominarla, sino de corresponder a su acción, a su capacidad productiva y creativa. Sin embargo, la conciencia histórica (conciencia del acaecer histórico) se erige *desfondando* aquellos intentos; salvo que, quizá más allá de Dilthey, sea el propio ser de la historia —fundamento desfondado— quien venga diciendo lo que hay o, tal vez, esto se diga en el historiarse del ser...

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
	1831.—Muere HEGEL. Muere NIEBUHR, padre de la moderna historiografía alemana. *1832.*—Muere GOETHE.
1833.—Nace DILTHEY el 19 de noviembre en Briebrich am Rheim en el ducado de Nassau. Su padre, Maximiliano, es pastor protestante.	*1833.*—Abolición de la esclavitud en Inglaterra. Nace E. DURING, positivista evolucionista. *1834.*—Constitución del «Deutscher Zollverein» (Unión Aduanera Alemana) (supone la etapa previa a la unificación política y la industrialización alemana). Muere SCHLEIERMACHER (1768-1834). *1836.*—Se termina de publicar la *Historisch Politische Zeitscrift* (con intervención de RANKE, SAVIGNY y otros miembros de la Escuela Histórica.

Cuadro cronológico comparado *(continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
	1837.—Comienzo del reinado de la reina VICTORIA, inicio de la era victoriana. Nace E. LAAS (1837-1885), iniciador del positivismo alemán.
	1939.—Tratado de Londres: reparto de Luxemburgo entre Bélgica y Holanda. L. JONAS publica en Berlín la *Dialéctica de Schleiermacher.* H. RITTER publica la *Historia de la filosofía.*
	1840.—Grave polémica franco-alemana por la reivindicación de la orilla izquierda del Rin.
	1841.—FEUERBACH: *La esencia del cristianismo.*
	1842.—COMTE publica, precedido por un prefacio personal, el sexto y último volumen del *Curso de filosofía positiva.*
	1844.—STUART MILL: *Lógica.* K. MARX: *Manuscritos económico-filosóficos.* COMTE: *Discurso sobre el espíritu positivo.* Nace F. NIETZSCHE.
1847-1852.—Asiste al «Staatliches Gymnasium» de Wiesbaden.	*1846.*—K. MARX: *La ideología alemana.*
	1847.—Comienza el movimiento nacional italiano.
	1848.—Agitación revolucionaria generalizada en Europa. Extensión de los planteamientos revolucionarios franceses a Viena, Hungría, Italia, Bohemia, Berlín, etc. STUART MILL: *Principios de Economía Política.* Período de la Monarquía Danubiana (1848-1849).
1849.—Lee la *Lógica* de Kant.	
	1851.—Golpe de Estado en Francia (2 de diciembre) de L. NAPOLEÓN.
1852.—Pronuncia el discurso de licenciado en el Gymnasium sobre el tema «El influjo de la antigüedad griega sobre la juventud».	

Cuadro cronológico comparado *(continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
1852-1853.—Estudia teología en la Universidad de Heidelberg.	
1853-1854.—Se traslada, al comenzar el semestre invernal, a la Universidad de Berlín.	*1854.*—Muere SCHELLING (1775-1854). Comienza la guerra de Crimea: Francia e Inglaterra frente a Rusia. Revolución en España. COMTE: *Sistema de política positiva.*
1856.—*Estudio de la historia de la visión cristiana del mundo occidental.* Examen de estado de los estudios universitarios de Teología. Primer y único sermón en la iglesia parroquial de Mosbach (al norte de Biebrich). Vuelta a Berlín.	*1856.*—Nace S. FREUD. Firma del Tratado de París, que pone fin a la guerra de Crimea. Descubrimiento del hombre de *Neanderthal.*
1856-57.—Aprueba el examen de Estado para enseñar en la escuela secundaria.	*1857.*—Muere A. COMTE (n. 1798). WAGNER: *Sigfrido.*
Enseña en el *Französisches Gymnasium* y más tarde en el *Joachimsthalsches Gymnasium.*	
1857.—Abandona la enseñanza y se dedica a sus estudios.	
1858.—Publica un ensayo sobre Hamann. Comienza a estudiar la hermenéutica de SCHLEIERMACHER.	
1859.—Publica un breve perfil sobre SCHLEIERMACHER y prepara la disertación sobre su hermenéutica.	*1859.*—CH. DARWIN: *El origen de las especies.* K. MARX: *Crítica a la Economía Política.* Nacimiento de: HUSSERL, BERGSON, DEWEY. Comienza la construcción del canal de Suez. J. G. DROYSEN inicia sus lecciones en Berlín.
1860.—Recibe el primer premio de la Schleiermacher-Stiftung por su estudio *El sistema hermenéutico de Schleiermacher.*	*1859-1862.*—«Nueva Era» de Prusia.

Cuadro cronológico comparado *(continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
1861.—Completa la ed. del volumen III de *Cartas de Schleiermacher,* tras la imprevista muerte de L. JONAS.	
	1862.—LASALLE crea la «Asociación General de Trabajadores Alemanes». GUILLERMO I nombra primer ministro a OTTO VON BISMARCK.
	1862-1866.—Período de hegemonía de Prusia. (La unificación alemana bajo la hegemonía prusiana es el principal objetivo de la política de BISMARCK.)
1863.—Completa la publicación de las *Cartas de Schleiermacher* con la edición del volumen IV. Nace la idea de realizar una biografía intelectual de SCHLEIERMACHER.	
1864.—Los problemas de vista le obligan a interrumpir el estudio de textos medievales.	*1864.*—Guerra de los Ducados, que acaba con la Paz de Viena, por la que Dinamarca cede a Prusia y a Austria Schleswig, Holstein y Lauemburgo.
Se doctora en Filosofía en la Universidad de Berlín con una disertación titulada: *De principiis Ethices Schleiermacheri.*	Convención de Ginebra: fundación de la Cruz Roja Internacional.
Se habilita para la enseñanza universitaria con el ensayo: *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins.*	Reconocimiento del derecho de huelga en Francia.
1865.—Publica un estudio sobre NOVALIS.	*1865.*—Mendel descubre las leyes de la herencia. Abolición de la esclavitud en Estados Unidos.
	1866.—Guerra austro-prusiana. Guerra austro-italiana.
1867.—Publicación de aspectos de la *Vida de Schleiermacher.* Es llamado a la Universidad de Basilea. Lección sobre el tema: *El movimiento poético y filosófico en Alemania (1770-1800).*	*1867.*—MARX: *El Capital,* t. I. Proclamación de la constitución de la Confederación Alemana del Norte, que adquiere la práctica naturaleza de un estado federal. Presidencia: GUILLERMO I DE PRUSIA. Cancillería: BISMARCK. Compra de Alaska a Rusia por Estados Unidos. Derecho de huelga reconocido en Bélgica.

Cuadro cronológico comparado *(continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
1868.—Llamado a la Universidad de Kiel.	*1868.*—Se publica *Grudzüge der Historik*, de DROYSEN. Destronamiento de ISABEL II en España. Descubrimiento de Cro-Magnon.
1868-1869.—Viaje a Italia para curar una fuerte depresión.	*1869.*—Sistema periódico de los elementos. Constitución liberal española. Primer Concilio Vaticano.
1870.—Volumen I de la *Vida de Schleiermacher.*	*1870.*—Tercera República Francesa. Guerra franco-prusiana (1870-71). Tercera guerra carlista.
1871.—Llamado a la Universidad de Breslau. Inicio de la amistad con el conde PAUL YORCK VON WARTENBURG.	*1871.*—Proclamación del II Reich alemán. GUILLERMO I, emperador (Kaiser) de Alemania. Comuna de París.
	1873.—Proclamación de la Primera República Española. Inicio de la expansión imperialista británica.
	WUNDT: *Elementos de psicología patológica.*
1874.—Matrimonio con KÄTE PUTTMANN.	*1874.*—Nacimiento de MAX SCHELER (1874-1928).
1875.—Ensayo *Sobre el estudio de la Historia de las Ciencias del Hombre, de la Sociedad y del Estado.*	*1875.*—Restauración de la monarquía en España. Reinado de ALFONSO XII. «Programa de Gotha» en Alemania.
	1876.—Constitución española.
1877.—Inicio de la correspondencia con el conde de YORCK recogida en el *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg.* Ensayo sobre GOETHE.	
1882-1883.—Llamado a la Universidad de Berlín como sucesor de H. LOTZE.	*1882.*—Fundación de la Liga Colonial Alemana. KOCH descubre el bacilo de la tuberculosis. WAGNER: *Parsifal.*
	1883.—Nace ORTEGA Y GASSET. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra.* Muere R. WAGNER.

Cuadro cronológico comparado *(continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
	1884.—Primera ley de seguros sociales en Alemania. Reconocimiento de los sindicatos en Francia.
	1885.—K. MARX: *El Capital,* vol. II.
	1886.—Muere L. RANKE.
1887.—Elegido miembro de la Academia de Ciencias de Berlín. Publica un escrito sobre poética: *Das Schaffen des Dichters.*	
	1888.—Reinado de GUILLERMO II en Alemania.
	1889.—Nacimiento de M. HEIDEGGER (1889-1976) y L. WITTGENSTEIN (1889-1951).
1890.—*Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior.*	*1890.*—Destitución de BISMARCK. Inicio de la llamada «Era Guillermina» (1890-1914).
1891-1894.—Publicación de numerosos estudios relativos a la historia del Renacimiento y de la Reforma, destinados a confluir después en la obra póstuma: *Concepción del mundo* y *Análisis del hombre desde el Renacimiento a la Reforma.*	*1891.*—Encíclica «Rerum Novarum», de LEÓN XIII.
1892.—*Experiencia y Pensamiento.*	
1894.—*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica.* Crítica de W. WINDELBAND.	*1894.*—DVORAK: *Sinfonía del Nuevo Mundo.*
1895.—Recensión crítica de EBBINGHAUS de *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* de Dilthey.	*1895.*—LUMIÈRE: primera exhibición de cine. LENIN es desterrado a Siberia. Fundación del Premio Nobel de la Paz.
1895-1896.—Réplica a la crítica de EBBINGHAUS. *Sobre psicología comparada.* *Contribución al estudio de la individualidad.*	*1896.*—BERGSON: *Materia y Memoria.*
	1898.—Desastre colonial español con la pérdida de Cuba. Generación del 98 en España.
1900.—*Orígenes de la Hermenéutica.*	*1900.*—FREUD: *La interpretación de los sueños.* HUSSERL: *Investigaciones lógicas.*

Cuadro cronológico comparado *(continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS POLITICOS Y CULTURALES
	1901.—Teoría del «reflejo condicionado» de I. PAVLOV.
	1903.—Muere TEODORO MOMMSEN.
1905.—La historia del joven Hegel.	*1905.*—EINSTEIN: *Teoría de la relatividad.* FREUD: *Teoría de la sexualidad.*
1906.—Vivencia y Poesía.	
1907.—La esencia de la filosofía.	*1907.*—BERGSON: *La evolución creadora.* Formación de la Triple Entente.
	1909.—Anexión de Bosnia-Herzegovina por Austria. G. MAHLER: *Novena sinfonía.*
1910.—La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu.	*1910.*—RUSSEL/WHITEHEAD: *Principia Mathematica.*
1911.—Los tipos de la concepción del mundo. Correspondencia con HUSSERL. Muere el 1 de octubre en Seis (Tirol).	*1911.*—HUSSERL: *La Filosofía como ciencia estricta,* en la que se cuestionan aspectos fundamentales del historicismo y psicologismo.

1

Una vida, una tarea

Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la vida, de boca sonriente y mirada melancólica. Sí, queridos amigos, vayamos en pos de la luz, de la libertad y de la belleza de la existencia. Pero no en un nuevo comienzo, despojándonos del pasado. Es menester que a cada nuevo hogar llevemos con nosotros los viejos dioses. Sólo quien se entrega vive la vida...

(*Obras*, I, p. XXV)

Dilthey, autor desatendido, sigue siendo hoy inaudito. Diferentes prejuicios hacen que siempre sea leído poco, citado demasiado y caricaturizado en exceso. Sus textos, por muchos disecados, extraídos de la tensión por la vida, de la tensión que es la vida, son alejados lo suficiente como para no exigir nuestra entrega ni la de nuestro mundo, que no se arriesgan en su lectura. Dilthey como incitación, en tonos en ocasiones románticos o decimonónicos, es hoy casi un convaleciente, pero que rebosa salud. La vida de este lector de la vida se enreda en esta tensión y desasosiego.

Curiosamente, aquél que para Ortega y Gasset es «el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX» (*o. c.*, VI, p. 165), «no ha expresado nunca en forma adecuada y pública su pensamiento» (*ibid.*, p. 173). Sus escritos, diseminados, siguen sin encontrar la forma de una obra y, tal vez de modo irremisible, gozarán del privilegio de seguir dando que pensar sin quedar sujetados en un esquema definido.

1.1. Anciano filósofo y joven pensador

Wilhelm Dilthey, el para muchos siempre *anciano filósofo*, falleció en Seis (Tirol), a los setenta y ocho años de edad, el 1 de octubre de 1911. Su muerte repentina fue asimismo, como otros ya han señalado, prematura. El siglo XX empezaba ya a confirmar su vocación de ser primordialmente el final del XIX y se atisbaba el inicio de una guerra en la que todo el mundo (y el concepto mismo de *mundo*) entraba en ebullición y conflicto. Desde aquel 19 de noviembre de 1833 en que nació en Briebrich am Rhein (Nassau), su vida intelectual penetra en nuestro siglo, permanentemente autocuestionada de modo radical, lo que hace de este anciano filósofo *un joven pensador*.

Interrumpidos sus trabajos sistemáticos, sin acabar importantes obras iniciadas, rodeado de escritos pendientes, resulta sintomático que sus elaboraciones más ultimadas —si bien nunca definitivas— sean una *Introducción* («*a las ciencias del espíritu*») y una *Vida* («de *Schleiermacher*») Pero este «filósofo por entregas», autor de «casi» dos obras, tampoco asistió al final de sus escritos. El importante legado de sus estudios y trabajos hace que ni siquiera hoy, editados veinte de los treinta y dos volúmenes previstos de sus *Gesammelte Schriften* (*Escritos*, que no *Obras -Werke-*) quepa hablar de Dilthey simplemente como un autor, cuya obra pudiera ser reducida por la mera lectura.

Rodeado de inéditos cuya publicación nos va desvelando a un Dilthey sostenido por la tarea del pensar, el carácter fragmentario y disperso de su actividad no sólo no obstaculiza, sino que muestra su rostro

Wilhelm Dilthey (1833-1911)

más atractivo y fecundo. No se trata simplemente de esbozos y esquemas. Resulta significativo subrayarlo para responder en estas notas a lo que el propio Dilthey entiende por *biografía (Obras*, VII, pp. 271-276): la comprensión del nexo efectivo o la conexión dinámica *(Wirkungszusammenhang)* que constituye el curso de la vida de un individuo dentro del medio, la conexión primaria entre la vida y la historia.

Sólo atendiendo al nexo interno que sostiene su acción, se muestra hasta qué punto Dilthey es a su vez el punto de cruce de sistemas culturales, de organizaciones en que se entreteje su existencia. Es esta conexión dinámica la que nos permite hablar de los escritos de Dilthey, marcados por una unidad y sistematicidad indiscutibles, pero no superficiales ni tópicas, ni por supuesto dogmáticas.

Y es precisamente el autor del importante informe previo a la edición de sus escritos, George Misch, quien, ofreciendo una primera interpretación sistemática de todo el pensamiento diltheyano, muestra implícitamente hasta qué punto la complejidad y riqueza de su dedicación abren las sendas a una comprensión de la «unidad sistemática» *(G. S.*, V, *Vorbericht*, pp. VII-CXVIII).

Educado para escuchar, Dilthey, que vive «en una atmósfera de poesía y música» *(ibid.*, p. XXXVII), influido y enriquecido por todos, no es sin embargo discípulo de nadie. Abierto a toda suerte de trabajos serios, no cabe aducir la falta de tiempo o fuerzas para culminar «la obra de su vida». Dilthey llega a mostrarse atormentado ante la imposibilidad de responder a la proyección interna de sus escritos, a las valoraciones de otros, a la multiplicación de sus intereses... pero éste parece ser siempre el precio de trabajos que abren nuevas posibilidades.

Una lectura atenta habría de mostrar hasta qué punto el carácter fragmentario e inconcluso de los escritos de Dilthey responde interna y estructuralmente a la concepción del pensar que se abre paso en sus escritos, en ocasiones «contra» los proyectos del siempre anciano filósofo.

Pero para llegar a su *veta subterránea* se precisa un trato asiduo, hasta la familiaridad, con todos sus escritos y «la continuidad y concreción de una discusión a fondo». (HEIDEGGER: 1971, § 77, p. 430). Y así es porque los textos interrumpidos sólo aparecen como tales en una lectura amplia que acompañe los desplazamientos producidos en las posiciones sistemáticas.

Con ocasión de su setenta cumpleaños, Dilthey subraya que

> *la forma sistemática es imprescindible en el campo del conocimiento, pero implica al mismo tiempo una limitación. Lo que quiero comunicarles es este sentimiento de la vida que surge de la conciencia histórica cuando es elevada por el pensamiento al conocimiento de su alcance.*
>
> (*Obras*, I, p. XXI)

Tal limitación de lo sistemático, cuando es entendido como mera forma, es la que pide una reconducción de nuestra actividad. El joven pensador exige otro tanto del lector. Sin esta simpatía con el sentimiento de la vida, Dilthey se perdería en el bosque de los ilustres y numerosos nombres que asistieron al inicio de nuestro siglo.

1.2. Una ciudad, un personaje y un amigo

Sin pretender ofrecer ahora una biografía de Dilthey, ni tan siquiera esbozar todo su itinerario intelectual, pero, en atención al nexo efectivo de su vida, resulta necesario subrayar algunos aspectos clave que la complican y enriquecen. En primer lugar, la impresión que a los dieciséis años le produce la *lógica* de Kant que encuentra «por casualidad» en la biblioteca de su padre Maximiliano, pastor protestante y predicador de la corte: «fue el primer libro que me despertó» (DILTHEY, en MISCH, Clara: 1933,, p. 280). No es el momento de insistir en qué medida la filosofía de Kant ocupará en la tarea de Dilthey una posición privilegiada: Kant *con el que* y *contra el que* elabora sus escritos.

Decisiva resulta asimismo su estancia en 1852-53, de tres semestres, en la Universidad de Heidelberg, donde, en sus estudios de Teología y preocupado por la conexión entre la historia de la Iglesia y la historia de la cultura, encuentra en Kuno Fischer un estímulo hacia la filosofía. En el análisis de la historia eclesiástica, como desplazamiento del verdadero punto histórico, se indica la mutua imbricación entre filosofía e historia. Kant y esta matriz histórica recorren todo el quehacer de Dilthey, buscando y mostrando su correlación y sus fisuras.

Pero son una ciudad, un personaje y un amigo, los que nos dan ahora la posibilidad de destacar marcas decisivas en los avatares de Dilthey: *Berlín, Schleiermacher* y *el Conde Yorck.*

a)

> *Cuando llegué a Berlín, allá por el año cincuenta del pasado siglo (...) se hallaba en su cénit el gran movimiento en el cual se ha realizado la constitución definitiva de la ciencia histórica y, por medio de ella, de las ciencias del espíritu (...); la constitución de la ciencia histórica ha partido de los alemanes —aquí en Berlín, tuvo su centro— y me cupo la suerte inestimable de vivir y estudiar en Berlín por esa época.*
>
> (*Obras,* I, p. XV)

Esta preocupación por las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, por los nexos internos de la cultura, por la evolución de la vida de las naciones, es la que hace de Berlín un lugar privilegiado. Si *Niebuhr* o *Boeckh* aunaban la filología y la ciencia histórica y abarcaban el conjunto de las manifestaciones de la vida de una nación partiendo del lenguaje, *Trendelenburg* fundamentaba la conciencia de la conexión de los hechos en la historia de la filosofía. Si *Mommsen* ofrecía una visión total que edificaba la vida de un pueblo, el patriarcal *Ritter* y el amistoso *Ranke* eran capaces de trabar las investigaciones particulares en una visión universal de la tierra y la historia.

Pero Berlín, en aquel 1853, supone para Dilthey, además un desplazamiento especialmente interesante, que va de la contemplación de la naturaleza (que despierta

en el joven Dilthey «una especie de embriaguez mística») a la atención por el arte. Unos años después, en 1860, escribe:

> *Cuando repaso estas fantasías, se me reaviva el maravilloso humor que tenía con mis dieciocho años escasos, Hölderlin en el bolsillo (...) Pero yo no conocía la historia y menos los hombres, y nada me pareció tan divino como el impulso oscuro hirviente desconocido y eficaz, por cuya fuerza el alma del mundo parece lograrse en la naturaleza como en forma de un gran poema —del poema de los poemas—. (...) Después vino Berlín y el entusiasmo por el arte predominó sobre todo. Con qué devoción me sentaba yo entonces en el teatro, analizaba los caracteres de las obras de Shakespeare y las interpretaciones de Dessoir.*
>
> (en MISCH, Clara: 1933, p. 114)

b) Este desplazamiento de la naturaleza al arte resulta de —y provoca a la vez— la comprensión de la índole histórica de una serie de nexos finales *(Zweckzusammenhängen):* el lenguaje, la filosofía, el derecho, la religiosidad..., comprensión que «por entonces» se produce y que permite que la cultura sea considerada como un entretejer *(Verwebung)* de esos nexos.

> *Esta fue la aportación de Hegel y Schleiermacher, pues impregnaron la sistemática abstracta de esos nexos con la conciencia de la historicidad de su ser.*
>
> (*Obras*, I, p. XV)

Pero aunque Schleiermacher y Hegel se muestran ahora aliados, hay un camino en Dilthey que los entrelaza con su propio itinerario de modo diverso. Camino que se abre en 1857 con el abandono de la enseñanza para dedicarse por entero a sus propios estudios, y apertura que se concreta en 1858 con el estudio de la hermenéutica de Schleiermacher.

De ahí hasta 1870, en que se publica el volumen primero de la *Vida de Schleiermacher*, su dedicación a los escritos de éste llega a ser preocupante. Si en 1860 es premiado por la *Schleiermacher-Stiftung* por un traba-

jo sobre la aportación peculiar de la hermenéutica de Schleiermacher, en 1961 se hace cargo, tras la imprevista muerte de L. Jonas, de la edición de sus cartas, completando el volumen tercero y atendiendo dos años después al cuarto y definitivo. El epistolario se concreta, con el título *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen.*

Ni los problemas de su precaria vista, que en algún sentido motivan la interrupción de su fatigoso estudio de textos medievales, impiden que en 1864 se doctore en filosofía con una disertación, nuevamente sobre Schleiermacher: *De Principiis Ethices Schleiermacheri.*

Basten estas pinceladas para resaltar, cuando menos, la ocupación de Dilthey por los escritos de aquél. Pero ¿qué le retiene enredado en ellos? Sin duda «su gran fuerza original como teólogo, filósofo y filólogo» (*Obras*, V, p. 307) o «su manera reposada de leer que acaso es propia del verdadero filósofo» (p. 319), o tal vez «su pureza humana» (p. 332). No es, sin embargo, suficiente, ni es el lugar para insistir.

Dilthey se encuentra verdaderamente fascinado por las alianzas internas que Schleiermacher establece entre la interpretación y la crítica filológica con la construcción filosófica (p. 331), entre la filosofía crítica y las concepciones de la escuela histórica (p. 352). Estas alianzas, entre otras, subrayaban la necesidad de emprender una tarea en la que cuestiones comprometedoras y decisivas quedaban puestas en juego y remitidas a una labor originaria que, en cualquier caso, pasaba por la lectura atenta de los textos. Y tarea a la par histórica y que se concretaba en la comunidad política como algo real y valioso (pp. 330 y 338). La tarea libera, por tanto, a los textos y da lugar a su vez a una comunidad.

Esta *conexión y sentido* que rezuman los textos de Schleiermacer es la que cautiva a Dilthey. La recapitulación de su época, la toma de conciencia histórica, son un modo de proceder que cabe destacarse como reflexión y meditación *(Besinnung)* sobre la vida.

Pero esta «casi obra» o como otros han calificado este «primer medio libro» (IMAZ, 1979, p. 65) pone en evidencia que la vida (ahora de Schleiermacher) no se deja recoger en una mera biografía y que el desarrollo

intelectual e histórico implica y complica otras cuestiones radicales:

> *muestra el crecimiento del mismo árbol a la luz clara del sol, árbol cuyas raíces tiene que buscar bajo la tierra el trabajo de fundación gnoseológica.*
>
> (*Obras*, I, p. 7)

De este modo, la «Vida de Schleiermacher» ejemplifica privilegiadamente que la tarea de Dilthey queda inacabada. Trabajo abierto que abre nuevas posibilidades y necesidades y exige la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, otra «casi obra», a la que no pasa de calificar como un ensayo y que aparece en 1883,

> *antes de haber saldado una vieja deuda: la de terminar la biografía de Schleiermacher. Al ultimar los preparativos para la segunda mitad de esa obra, resultó en medio del trabajo que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponían explicaciones previas acerca de las cuestiones últimas de la filosofía.*
>
> (*Obras*, I, pp. 7-8)

Y esta *Introducción*, a la que vienen a desembocar sus cincuenta primeros años de vida, no será sino el otro «medio libro», cuya segunda parte nunca verá la luz. Pero nos conducirá, como veremos, a Hegel.

Schleiermacher cobrá así una dimensión de personaje y Dilthey, itinerante, encuentra siempre necesidad de dar explicaciones hasta mostrarse errante en sus escritos, anunciando con ello la necesidad crítica de «perderse en el mar de ssu papeles» (IMAZ: *Obras*, I, *Epílogo*, p. 362).

Precisamente por ello estimamos más pertinente la recolección de la edición alemana de los trabajos de Dilthey como *Escritos* que la selección en nuestro idioma como *Obras*. Y no sólo por el carácter historiográfico de la incompletud de estos «dos medios libros», sino por la cuestión que se subraya en las dificultades para fundamentar en sus últimas consecuencias la conciencia histórica.

c) Ahora bien, si queda claro que es en la redacción de la *Vida de Schleiermacher* donde se plantea la necesidad, es en el encuentro con su más importante amigo, el *conde Paul Yorck von Wartenburg,* donde encontrará el interlocutor filosófico adecuado para afrontar los problemas planteados en el escrito de 1870. La interesante correspondencia entre ambos *(Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897)* da cuenta de los avatares para una «crítica de la razón histórica» *(Obras,* I, XVII), que investigue sistemáticamente los fundamentos de las ciencias del espíritu.

En esta conversación epistolar de años con el conde Yorck, en su ir y venir, se va esbozando «una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica» y sin embargo «contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un *conocimiento de validez universal*» *(Obras* I, XVII).

Pero esta contradicción que se abre paso es a la par, quizá, un síntoma. En el transcurso de esta decisiva correspondencia se publica el ya citado volumen primero de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu.* Su *ocasión* tiene que ver efectivamente con la llamada a la Universidad de Berlín como sucesor de H. Lotze, muerto súbitamente el primero de julio de 1881 y con la necesidad de una obra sistemática —el propio Dilthey duda que lo sea—. Su *publicación* en marzo de 1883 responde a su nombramiento, el 19 de julio de 1882, tras renunciar los propuestos K. Fischer y Chr. Sigwart. Pero ni su ocasión ni su publicación dan cuenta de la necesidad interna que se gesta en la verdadera batalla filosófica a la que se enfrenta en cada carta con el conde Yorck.

Su insistencia en que las investigaciones de Dilthey «no acentúan suficientemente la diferencia genérica que existe entre lo óntico y lo histórico» *(Briefwechsel,* 1923, p. 191) y su mutuo interés por comprender la historicidad, establece el terreno común del diálogo y, por tanto, de sus diferencias. El conde Yorck no se limita a polemizar con Dilthey y en sus cartas ofrece auténti-

cas claves para los posteriores escritos de nuestro autor. Para ello, resulta de interés destacar alguna consideración realizada tras la lectura de las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica,* ensayo publicado en 1894 (*Obras,* VI, pp. 191 y ss.) en el transcurso de su relación epistolar. Escrito clave que merecerá mayor atención, pero que ahora sitúa lo que nos ocupa.

Una breve indicación: Dilthey se distancia con ello de una mera psicología explicativa o constructiva, atendiendo a la unidad y conexión que es la vida y mostrando la necesidad de una conexión de validez universal. Ello sólo es posible partiendo de la conexión vivida, que se nos da de un modo original y con una fuerza directa. Se ha de partir de esta vida anímica desarrollada y no tratar de derivarla desde procesos elementales (*ibid.,* pp. 205 y 219). Pero de ese modo se muestra como tarea la imbricación entre la psicología actual y la visión del mundo histórico (*ibid.,* p. 282).

Ante la afirmación de Dilthey de que el yo se encuentra no sólo en un cambio de estados, que reconoce como unitarios por la conciencia de su identidad, sino asimismo condicionado por un mundo exterior (*ibid.,* p. 249), el conde Yorck insiste en la *interna historicidad de la conciencia de sí* y en que

> *una autognosis que no se dirija a un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me encontrará caracterizado históricamente, como la física me reconoce caracterizado cósmicamente. Exactamente así como soy naturaleza, soy historia.*
>
> (*Briefwechsel,* 1923, p. 71)

1.3. La tarea de la vida

Se comprende ahora por qué Martin Heidegger se encuentra más cómodo con los textos del conde Yorck que con los del propio Dilthey y no es difícil de imaginar por qué. También queda claro que no existen unos sin los otros. Heidegger, de la mano del conde, reconoce que

el interés por comprender la historicidad se encuentra con la tarea de poner de manifiesto la diferencia genérica entre lo «óntico y lo histórico». Con esto queda fijada la meta fundamental *de la «filosofía de la vida». Con todo, ha menester el planteamiento del problema de una radicalización fundamental.*

(HEIDEGGER: 1971, § 77, p. 434)

Heidegger insiste en la necesidad de reducir tanto lo «óntico» como lo «histórico» a una unidad más originaria y subraya que el problema de la diferencia entre ambos exige asegurar previamente el hilo conductor que aclara la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general *(ibid.*, p. 435). No se trata ahora de insistir en esta dirección, pero con ello indicamos no sólo el alcance de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck, sino también las direcciones de la tarea que se abre ante nuestro autor.

Precisamente, un trabajo de Dilthey titulado *La tarea*, sin fecha precisa y del que existen tres diferentes redacciones (cfr. *Obras*, VII, 3 y ss.) plantea el problema que puede ahora leerse como una antinomia entre la historia de la filosofía y la sistemática filosófica. Antinomia que se ve enriquecida —y complicada— con lo señalado por el conde Yorck:

dada la interna historicidad de la conciencia de sí, es metodológicamente inadecuado un sistema abstraído de la historia. Lo mismo que la fisiología no puede abstraer de la física, tampoco la filosofía —justamente si es crítica— de la historicidad.

(*Briefwechsel*, 1923, p. 69)

¿Se trata de una renuncia, de una derrota o se apunta en direcciones más fecundas? Dilthey propone el *camino* de la solución y como tal, y sólo como tal, ha de leerse. Es preciso que

la filosofía cobre conciencia de la conexión de la multiplicidad de sistemas con la vida.

(*Obras*, VII, p. 7)

Con ello está indicando que diversos procedimientos

> *componen, conjuntamente, la expresión completa de la vitalidad y vivacidad de lo viviente* (Lebendigkeit) *en una visión de la vida y del mundo.*
>
> (*Ibid.*, p. 8)

Sería precipitado deducir de aquí conclusiones, pero baste ahora la insistencia en la unidad y conexión en el espíritu que la filosofía pretende con validez universal.

Es más una tarea que una definición. Y que sea una tarea no debe identificarse con que se trata de un proyecto, y menos de un proyecto de Dilthey. Curiosamente cobra cuerpo cuando ya ronda o ha cumplido los sesenta años. Tarea que viene resultando de sus escritos y que no es, sin más, su punto de partida. Tarea que no es la de Dilthey, sino en tanto que de su filosofía, o mejor, del filosofar.

Pero ¿qué tarea es ésta que se abre paso en el ir y venir del diálogo y la comunicación, de la polémica de unas cartas plenas de amistad y disputa filosóficas? Ni siquiera resulta fácil expresarlo. El conde Yorck emprendió el camino de elevar «la vida» al nivel de una comprensión científica adecuada. (HEIDEGGER, 2.ª, 1971, § 77, pp. 433-434). Ello exige para el conde una determinada expresión verbal que se deduce de la especial índole del pensar filosófico, frente al pensar que denomina «mecánico-estético», que encuentra expresión verbal más fácilmente.

> *Lo que por el contrario penetra hasta el fondo de la vitalidad y vivacidad de lo viviente* (in den Grund der Lebendigkeit eindringt) *escapa a una exposición corriente.*
>
> (*Briefwechsel*, 1923, p. 70)

No se está ahora aludiendo simplemente a una dificultad ni buscando una excusa, sino apuntando una tarea: *penetrar en la actividad de la vida.* Nada más alejado, sin embargo, de Dilthey que pretender ese acceso de modo inmediato, directo, huyendo de su mundo. Tendremos necesidad de acudir pausadamente a los

textos de nuestro autor para deletrear pormenorizada mente sus palabras, pero es hora de empaparse de su temple y tensión. Objetivar las concepciones del mundo y comprenderlas por su relación con la vida en que se hallan fundadas *(Obras,* VII, p. 7) es tanto como reconocer que no se puede suprimir, sin más, la contradicicción de las diversas concepciones, ni la contradicción de las concepciones de la vida y del mundo *(ibid.,* p. 7). Pero no es suficiente con esta constatación, sino que cabe señalar el espacio en el que la contradicción no se deja sin más reducir: espacio vivo de interacción.

> *Estas formas fundamentales expresan los aspectos de la vitalidad y vivacidad de lo viviente* (Lebendigkeit) *con relación al mundo «puesto» en ella. De esta suerte se reconoce que las concepciones de la vida y del mundo constituyen los símbolos necesarios de los diversos aspectos de la vitalidad en su urdimbre, etcétera.*
>
> *(Obras,* VII, p. 7)

Penetrar en el fondo de lo viviente, «comprender la vida por sí misma» *(Obras,* I, p. XVIII), llegar a la comprensión filosófica de la vida, empuja a Dilthey a «penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico» *(ibid.,* p. XIX). Ya hemos señalado que la vida no se nos da de modo inmediato.

> *Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura.*
>
> *(Obras,* I, p. XVIII)

Historia, expresión y vida dan cuenta de la tarea insondable que se abre en los escritos de Dilthey y tal vez la escritura epistolar entre él y el conde York, la escritura de cartas entre amigos, dilatada en el tiempo, afectuosa y en ocasiones agresiva, siempre fecunda, dé buena cuenta de este pensamiento histórico que se abre como tarea de la filosofía y que no se satisface en unas letras definidas y cerradas.

Habremos de ver hasta qué punto la tarea es siempre una cuestión abierta y en qué modo se trata de una permanente búsqueda. Si para Dilthey «el *enigma de la vida* constituye el único, oscuro y espantoso objeto de la filosofía» (*Obras*, VIII, p. 81), bien cabe calificar de tarea lo que sin quedar resuelto e insondable, sin embargo sostiene y domina el quehacer del pensar filosófico y de quien se entrega a él. Cumplidos los setenta años, Dilthey sigue estando entretenido en su tarea, pero ésta hace que él siga siendo alguien pleno de vitalidad:

> *No estoy en posesión de ninguna solución del enigma de la vida, pero lo que yo quise comunicarles siempre fue el temple vital que en mí ha producido la meditación constante sobre las consecuencias de la conciencia histórica.*
>
> (*Obras*, I, p. XX)

«Una vida, una tarea» da cuenta de hasta qué punto la propia biografía de Dilthey y sus escritos siempre sólo esbozados, que van y vienen como las cartas del conde York, están apuntando a la necesidad de dar a la comprensión filosófica de la vida la audacia y vitalidad de Hermes, el viajero, una base hermenéutica en la vida misma. Escritos como cartas y no como obras.

Historicismo crítico

Sin buscar una exposición del alcance y sentido del historicismo, que desbordaría claramente nuestras pretensiones ahora, para hacerse cargo de los escritos de Dilthey resultan ineludibles una serie de consideraciones que den cuenta de su ubicación. Nuestro autor viene siendo calificado con frecuencia de «genuino representante del historicismo». Carecería de valor confirmarlo o desmentirlo sin atender, siquiera mínimamente, a qué cabe entender por ello.

No caeremos en la simplificación de dar con una definición rápida que nos permita clasificar de modo más o menos coherente a los historicistas y poner así bien resguardado y a buen recaudo a Dilthey. Y lo evitaremos:

a) En primer lugar, porque resulta decisivo constatar las múltiples dimensiones del historicismo. Dimensiones que no deben atribuirse simplemente a la diversidad de las soluciones «teóricas» o a la confrontación de «escuelas» mecánicamente congeladas, sino que ha de buscarse o medirse en su significado cultural, en su origen de *situaciones* históricas determinadas, en su

capacidad de *incidencia* ideológica, en su función de *reglas* de la praxis y, en definitiva, en su virtualidad de ser elementos de transformación o de conservación de la realidad histórico-social (cfr. CACCIATORE: 1976, vol. I, p. 9), o de construir y fundar un determinado y peculiar presente.

b) Además, porque nada traicionaría más el propio proceder de Dilthey que una lectura plana y uniforme de sus escritos que desatendiera no sólo su gestación y evolución, sino que ignorara los contrastes de los textos entre sí, sus confrontaciones y sus distancias. Un estudio serio habría de analizar este proceso o mostrar hasta qué punto no cabe hablar de él. En cualquier caso, se vería en la necesidad de proseguir pormenorizadamente los escritos de Dilthey en sus itinerarios —no sólo discursivos— para ver si cabe una única posición con relación al historicismo y cuál. Nosotros estimamos que no.

c) Y no sólo eso. Con frecuencia se presupone precipitadamente que todo historicismo es alemán. Esta reducción o bien ignora que quepan otros, por ejemplo los notables italiano y anglosajón (*Croce* y *Collingwood* son sólo una muestra), o lo que es más significativo, lee en clave germana cuanto se proponga como historicismo.

Pero estas objeciones y dificultades no nos evitan la necesidad de afrontar la posición de Dilthey al respecto, sino que, por el contrario, nos obligan a hacerlo, pero con estas cautelas y según unos mínimos cauces.

2.1. Un teólogo en la «escuela histórica»

Ya señalamos en el capítulo ánterior que Dilthey asiste, entusiasmado y activo, a la convulsión que supone el surgimiento y la consolidación de la *conciencia histórica* en Alemania; para algunos, «una revolución científica» (*ibid.*, vol. I, p. 46). Esta convulsión se entiende como producto de la fractura del idealismo y su sistema de valores. No sólo una nueva lectura de la historia, sino una lectura histórica de lo que cabe entender en cada tiempo por leer. Es decir, una nueva

experiencia filosófica y metodológica, realizada desde distintos frentes, con diversos intereses, llena de contradicciones y que se movían entre «la nueva ciencia» y otras seducciones más neorrománticas.

En definitiva, y en el caso de Dilthey es manifiesto, se trataba, como tantas veces por diversas razones, de escapar de Hegel. Sus escritos, se decía, o eran en exceso sistemáticos o cerraban las vías a lo individual, en nombre de principios totalizadores. Ya habrá tiempo y necesidad de detenernos en esta valoración, pero subrayemos ahora que el historicismo en el que, de hacerlo, habremos de situar a Dilthey es aquel que se sostiene en la polémica con Hegel.

Hasta 1905 Dilthey no se ocupa explícitamente de la *Historia juvenil de Hegel (Die Jugendgeschichte Hegels)*, pero sólo en la vía en la que estamos cabe encontrar el camino o caminos que le conducen a sus «hojas dispersas» (*Obras*, V, p. 10). Con ello no se hace sino incidir en las direcciones de sus escritos anteriores. Dilthey, como tantos otros, no podrá jamás reponerse de sus empresas e ideales de juventud, ni de las impresiones a las que fue sometido. El privilegio ya aludido de convivir en Berlín con los grandes maestros de la «escuela histórica», apenas cumplidos sus veinte años, queda reflejado no sólo en su entrañable recuerdo de anciano filósofo, ya citado, sino asimismo cuando culmina con treinta y siete años su primera parte de la *Vida de Schleiermacher*.

Su *curriculum vitae* de mayo de ese mismo año (1870), efectivamente olvidado de modo injustificado (DÍAZ DE CERIO: 1959, pp. 18-19), subraya hasta qué punto, incluso antes de acceder a la Universidad, Dilthey había perfilado una tarea que iba confirmándose con el tiempo:

> *...el progreso que con los años había hecho mi plan inicial de unir Historia y Filosofía.*
>
> (DILTHEY en MISCH, Clara: 1933, p. 283)

En esta carta escrita desde Kiel a Wilhelm Scherer se representa el esbozo de lo que será el quehacer de su vida. En ella, otras formulaciones insisten en la necesidad de encontrar una *conexión* entre la historia de la

cultura y el pensamiento filosófico (*ibid.*, p. 281), lo que destaca que no se trata de una labor meramente ecléctica o de adición. Dar con la urdimbre o con la matriz, con el terreno en el que Historia y Filosofía se presentan de modo unitario y polémico, *entrelazadas*, perfilará además lo que quepa entender por *vida*.

Con este talante y en este contexto determinado es en el que ha de ubicarse la cuestión del historicismo en nuestro autor. El nacimiento de la conciencia histórica coincide en Alemania con la del joven Dilthey y la de éste con el de la conciencia histórica.

Esto ha conducido a situaciones tales como las de quienes estiman que Dilthey es un historiador, ocupado en estudios históricos, y no un filósofo. No es cuestión ahora de negarlo o no, pero sí de subrayar que tal vez esa valoración ignora que con escritores como Dilthey viene a resultar cuestionado qué cabe entender por filosofía. Y, a su vez, se responde que, en cualquier caso, es algo que no ignore el acaecer histórico y viviente de cuanto hay.

Los años juveniles de Dilthey quedan impregnados por este aire que se expande por todos sus escritos. Sus lecturas del cristianismo se centran en su historia, dando a sus estudios de Teología un temple vital, que no se satisface en cuestiones dogmáticas. Lee la Historia de la Iglesia como la historia de los hombres, de sus avatares, la historia de la cultura. Pero, del mismo modo, la publicación póstuma de la recopilación de numerosos estudios de los años noventa, de la historia del pensamiento del Renacimiento y de la reforma (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, G.S.*, II, *Obras*, II), en los que se presenta su concepción del mundo y análisis del hombre, manifiesta de modo privilegiado este mismo proceder.

Y la conclusión es patente: inmutabilidad de la razón y de la naturaleza del hombre y, a partir de su análisis, comprensión genética del mundo. Las diversas épocas históricas, después de todo, venían confirmando algo ya inexorablemente dado. Es la historia la que muestra este modo de hacer que la combate.

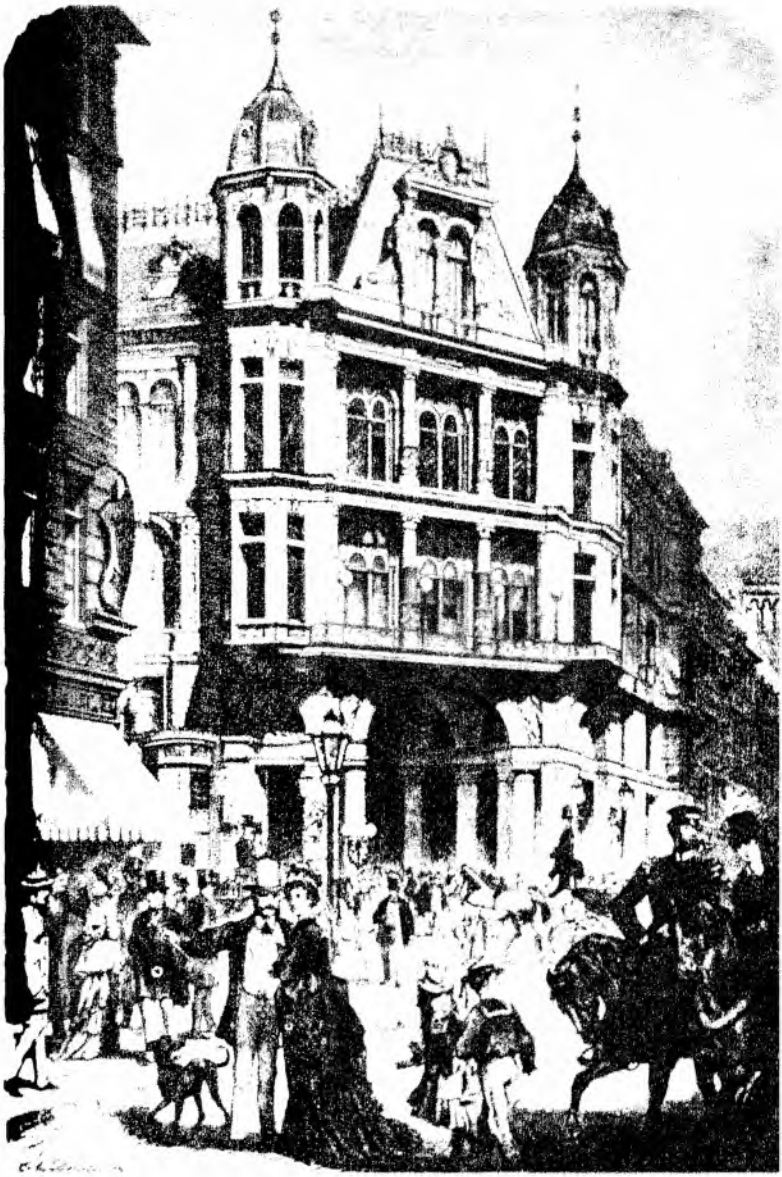
No se agotan así los resultados. Hay uno más silencioso que se ha ido abriendo paso: la conexión entre la

concepción del mundo y la vida del hombre que la gesta. En esta dirección habrá de leerse el historicismo de Dilthey y por aquí se superará aquella inmutabilidad.

Este proceso que va gestándose en el seno de una determinada consideración de la teología tiene que ver explícitamente con su atención a la historia. Algunos han señalado que en Dilthey se da un itinerario que va «desde el estudio de la teología al abandono de ésta, y a su inmersión en la historia» (DÍAZ DE CERIO: 1959, p. 31). Nosotros preferimos destacar que se trata de un determinado modo de proceder histórico el que hace que de la teología pase a la filosofía, o mejor, que una lectura teológica venga a ser filosófica.

Resulta inevitable en este punto aludir de nuevo siquiera emblemáticamente a *Leopold von Ranke*, quien entre 1856 y 1858 impresionó vivamente a Dilthey, hasta el extremo de ser considerado por éste como la «encarnación misma de la virtud histórica» (*Obras*, I, p. XVII), y a *Theodor Mommsen*, quien en 1859 contribuye a asentar decididamente «el método de la visión histórica». Ambos autores influyen de modo decisivo en su plan de estudiar por completo a los historiadores alemanes: proyecto que, como tantos otros, no llegó a culminarse. La lista de influencias que marcan este asentamiento del proceder de Dilthey sería interminable y probablemente nada especial añadiría. Quizá resulte interesante aludir, sin embargo, a *Johann Gustav Droysen*, neokantiano que en 1858 publicó su *Grundriss der Historik*, distinguiendo entre el método filosófico, cuyo objetivo específico es conocer —*erkennen*—, el científico (explicar-*erklären*) y el histórico (comprender-*verstehen*). Y tal vez en esa recuperación de un ámbito en el que filosofía, ciencia e historia buscan un terreno común en el que diferenciarse, se apuntan claves para posteriores decisiones de Dilthey.

Con todo, el itinerario parece ir hacia la historia que supuestamente hegemonizaría ese espacio. Pero lo que nos importa ahora subrayar es que la historia no es el *lugar* al que accede el teólogo, en algún sentido, desencantado. Es la filosofía, y con unas connotaciones realmente significativas. Proponemos, por tanto, como ex-



Berlín: la Friedrichstrasse a mediados del siglo XIX

presión de este proceso, lo que Dilthey señala, en la última década de siglo, de su propio itinerario:

> *llegó de los estudios históricos a la filosofía.*
>
> (*Obras*, VII, p. 249)

Resulta decisivo este desplazamiento. Ciertamente los seminarios de Leopold von Ranke, para muchos el mejor historiador alemán del siglo XIX, dejan la huella de la «escuela histórica» en los escritos de Dilthey, empecinados a su luz en la comprensión «de los caracteres, de los sistemas, de las conexiones y de la analogía en la historia» (DILTHEY en MISCH, Clara: 1933, p. 30). Pero ello resulta insuficiente. Nos importa apuntar en otra dirección, en la que nos sugiere una confidencia de 1859, entresacada de su diario:

> *¡No valdría la pena ser historiador si no fuese una manera de comprender el mundo!*
>
> (DILTHEY en MISCH, Clara: 1933, p. 81)

«Unir historia y filosofía», «llegar a la filosofía», «comprender el mundo»... no son sino diversas formulaciones que remiten a la tensión que el joven Dilthey concreta en una tarea que comprometerá toda su vida. Tarea que no puede desvincularse de otras ocupaciones centrales en su actividad: la dimensión estético-artística y el alcance sociopolítico de su pensamiento. No es momento de insistir, pero baste recordar algunos aspectos: *a)* Dilthey se muestra obsesionado por el arte y la experiencia artística es clave en su formación; *b)* por otro lado, curiosamente, lee a Schleiermacher como un pensador político, que recuestiona hermenéuticamente lo teológico; *c)* y, además, la escuela histórica del derecho se ocupa de alimentar y fundar de la mano de *Savigny* la polémica contra las normas jurídicas atemporales, tales como el iusnaturalismo (cfr. *G.S.*, V, p. 7) y de fomentar las características y peculiaridades de cada tiempo y cada pueblo. ¿Qué se está subrayando con este conglomerado de ingredientes?

No sólo que la «escuela histórica» se hace cargo del amplio territorio de las ciencias propiamente huma-

nas: derecho, filología y lingüística, literatura, política, ciencia de las religiones.

> *En poco tiempo se reconquista todo el pretérito momificado en documentos, se acumula un saber enorme de figuras humanas, de modos y aspectos de la vital realidad. Un espectáculo prodigioso y nunca visto se presenta ante el nuevo ver —el* ballet *luminoso e infinitamente pintoresco de la multiforme vida humana.*
>
> (ORTEGA Y GASSET: *o. c.*, VI, p. 181)

No es sólo el espectáculo especialmente rico sino que, del mismo modo que en el acceso a la autoconciencia hegeliana, sólo hay que ver si hay quien lo vea; y ello como resultado de todo el procedimiento anterior. Es, efectivamente, un *nuevo* ver,

> *y se ve que detrás del llamado telón que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos* nosotros *tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.*
>
> (HEGEL: *Fenomenología del Espíritu*, F. C. E., p. 104)

En algún sentido también la «escuela histórica» pisa el terreno pero no ve el país, sino en la medida en que al llegar a la filosofía toma conciencia de sí, toma «conciencia histórica».

> *En la riqueza y el esplendor de este panorama, la «escuela histórica» se pierde. Complacida en mirar, en describir, no logra dar a su visión una suficiente arquitectura.*
>
> (ORTEGA Y GASSET: *o. c.*, VI, p. 181)

Con ello se está señalando, de la mano de Ortega, que, por un lado, la historia no es sólo ver, sino también pensar lo visto, es decir, voluntad de construcción que no se reduzca a ser, como señalaba el conde York, «sólo anticuaria» (*Briefwechsel*, 1923, p. 69). Pero, sin embargo, algo resulta de este su quehacer:

> *el enfronte de la conciencia científica con una extraña forma o región de la realidad hasta entonces inadvertida: la realidad que es la vida humana.*
>
> (*Ibid.*, p. 177)

Los ingredientes elementales (elementos para que el hombre piense históricamente) están dados y de ellos ya no se librará Dilthey. Y aún más...

2.2. La Crítica de la razón histórica

Lo que se nos ofrecía como conglomerado de ingredientes viene a ser multiplicidad de manifestaciones (por ahora llamémoslos así) de lo que, en el contexto alemán en el que se encuentra Dilthey, es el espíritu. No es momento de enredarnos en esta dirección. Baste con destacar, por un lado, la remisión de todos estos ingredientes/manifestaciones a una unidad (la del hombre, quizá; la de la vida, tal vez). Por otro, su variabilidad y peculiaridad. Siendo lo mismo es, sin embargo, siempre diferente.

Esta connotación del historicismo es ya clásica. El carácter de individualidad de todas las manifestaciones del espíritu humano y su variedad, junto, por otro lado, la posibilidad de un método comparativo; la índole autónoma de los hechos históricos que pueden, sin embargo, remitirse a un ámbito discursivo temporal... ¿Qué se está subrayando con estas consideraciones?

Dos cuestiones: *a)* en primer lugar, que este historicismo debe pasar por una inscripción, toma de distancia y confrontación con posiciones como las Herder o Hegel; *b)* y, además, que no es suficiente con «*tener* conciencia histórica», es preciso «*tomar* conciencia histórica». Cobra la tarea una dimensión filosófica:

> *Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: una* crítica de la razón histórica.
>
> (*Obras*, I, XVII)

La crítica de la razón pura de Kant es, en Dilthey, «crítica de la razón histórica», que no sustituye sino que incide y completa la de Kant. Pretende alejarse de una misión romántica y da cuenta de una nueva sensibilidad cultural y filosófica: la historia del mundo en permanente devenir. Pero desatenderíamos esta lectura crítica si no subrayáramos que la autonomía de aqué-

llas, por entonces llamadas manifestaciones, lo es ahora de la antropología, de la historia, del estudio de la religión.

> *Este enfoque tenía un importante corolario: todas las manifestaciones individuales venían a ser concebidas a la manera de partes que se integraban en un* todo ordenado o estructurado.
>
> (CRUZ: 1981, p. 45)

Tendremos que ir perfilando hasta qué punto los diversos ingredientes/manifestaciones remiten a una unidad y las diferentes ciencias asimismo componen una determinada arquitectura. Habremos de destacar, en definitiva, si se trata de *expresiones*. Pero es pronto para hacerlo. Ya podemos, sin embargo, tener presente que en la génesis señalada se ha constituido una prospectiva de indagación unitaria sobre todo el mundo histórico y sobre la realidad espiritual, un nuevo modo de considerar los asuntos humanos y que, de la mano de Dilthey, se denominará más tarde «*conciencia histórica*».

La comprensión de lo particular a partir de la totalidad, y viceversa, comprensión de la totalidad a través del conjunto de los particulares plantea, sin embargo, un problema circular, que nos conduce a la necesidad de resolver el círculo hermenéutico (BIANCO: 1974, p. 37). Pero, de nuevo, no es esto ahora lo decisivo. Dilthey establece la necesidad de colocar sobre bases filosóficas sólidas el edificio de la conciencia histórica. Y lo que está entonces en juego es, por un lado: 1) la posibilidad de lo individual como peculiar y singular; 2) la necesidad de que lo peculiar lo sea en una estructura liberadora; 3) la insuficiencia de principios sistemáticos cerrados y definidos; 4) la pertinencia de una nueva manera de concebir lo sistemático; 5) la viabilidad de una consideración histórica del lenguaje y de los valores; 6) la conveniencia de una fundamentación de lo histórico; 7) la constitución de nuevas condiciones de posibilidad...; es decir, lo que está en juego es la viabilidad de ser históricamente, y saberse libremente siéndolo.

No es eso todo. Por otro lado, la nueva crítica de la razón ha de atender al arte, la religión, la ciencia, ana-

lizándolos como cristalizaciones que responden a una determinada conciencia histórica, a una nueva visión del mundo histórico. Y a ella corresponderán nuevas dimensiones lógicas y gnoseológicas. Y, aún más, no basta con estas constataciones. Se trata de

> *construir un fundamento epistemológico sólido entre la experiencia histórica y la herencia idealista de la escuela histórica. Tal es el sentido de su propósito de completar la crítica kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica. Ya esta manera de plantearse los objetivos hace patente el rechazo del idealismo especulativo. Plantea una analogía que debe ser entendida en sentido completamente literal. Dilthey quiere decir que la razón histórica necesita de una justificación igual que la razón pura.*
>
> (GADAMER: 1977, pp. 278-279)

Los aspectos que se enunciaban separados se muestran ahora como respectos que remiten a problemas no aislables y que podemos concretar del siguiente modo:

1. Sólo en la conciencia histórica la naturaleza humana es capaz de poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de su existencia y cobrar conciencia de sus propias manifestaciones. «La totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia» (*Obras*, VII, p. 409).
2. La conciencia histórica es una progresiva posesión de sí mismo. Por indisoluble que sea su fundamento, es capaz de comprender históricamente su propia posibilidad de comportarse históricamente. Como Gadamer há señalado: «*la conciencia histórica es una forma del autoconocimiento*» (*ibid.*, p. 296).
3. «La crítica de la razón histórica» nombra una tarea en cuatro estadios: *a)* desarrollar una *fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu*; *b)* utilizar este recurso para determinar la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu; *c)* señalar los límites dentro de los cuales es posible en cada una el conocimiento, y *d)*

destacar la relación recíproca de sus verdades (*Obras*, I, p. 177).

4. «La crítica de la razón histórica» nombra asimismo la resolución de esa tarea en cuanto crítica «de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creada por él» *(ibid.)*.

El historicismo crítico de Dilthey establece el terreno de la relación entre lo individual en su peculiaridad y singularidad, la conexión estructural y sistemática y la fundamentación de las ciencias del espíritu. Este terreno de la nueva crítica de la razón es un terreno en el que se encuentran trabados aspectos decisivos olvidados por la «escuela histórica». Se precisaba, sobre todo,

> *fundamentar filosóficamente el principio de la escuela histórica y el trabajo de las ciencias particulares de la sociedad inspirado todavía por esa escuela, para de esta manera arbitrar entre ella y las teorías abstractas.*
>
> (*Obras*, I, p. 4)

Dilthey no cesó de reconocer la aportación de esta escuela que llevó a cabo la emancipación de la conciencia y de la ciencia histórica (*ibid.*, p. 3), pero ya hemos visto hasta qué punto ello resulta insuficiente sin este alcance crítico. No se trata de una cuestión meramente teórica, sino que lo que quedaba en entredicho era, por un lado, la vida y la capacidad de incidir en ella (mejor, la experiencia de la vida) y, por otro —esperemos que no radicalmente diferente—, la filosofía.

> *A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento en la única ciencia segura en última instancia, en una palabra, el fundamento filosófico.*
>
> *(Ibid.)*

El fundamento será un proceso, procedimiento y modo de proceder: no algo dado, cerrado y fijo. Nada traicionaría más el quehacer filosófico de Dilthey que re-

ducirlo a la búsqueda de breves leyes históricas rígidas que guíen la historia. En este sentido los ataques de Karl Popper *(La miseria del historicismo)* no van contra nuestro autor.

Dilthey estima que tampoco pueden atribuírsele, sin más, las críticas que Husserl años más tarde, en 1911 *(La filosofía como ciencia estricta)*, dirige al historicismo. Para su autor, es un relativismo de corte similar al psicologismo naturalista y que cae en análogas dificultades escépticas. Ya habrá necesidad de volver a este punto, pero destaquemos ahora que Dilthey entiende, y lo hace el año de su muerte, que precisamente su esfuerzo se ha centrado en la búsqueda de una ciencia de validez universal que dé a las ciencias del espíritu «una base firme y una cohesión interna que las reúna en una totalidad» (carta a Husserl del 29 de junio de 1911). En esa medida no ha de ser considerado escéptico ni se deja retener por un historicismo de ese cuño, relativista y relativizador.

Todas estas consideraciones y distancias dan lugar no sólo a una determinada nominación o denominación. El problema no es si llamamos a Dilthey historicista o no; la cuestión es si ya, en alguna medida —si bien sólo en alguna—, gracias a su peculiar lectura la filosofía viene a ser algo distinto. E, incluso, si hablar de la historia cobra ahora una dimensión peculiar. El historicismo crítico, curiosamente, al fundamentar las ciencias del espíritu, pone «*en crisis*» a la filosofía y permite hablar de la historia como problema:

> *el último y más complicado problema de las ciencias del espíritu lo constituye la historia.*
>
> (*Obras*, I, p. 359)

2.3. El «estudio histórico» como método

La necesidad de entrelazar historia y filosofía, estableciendo el terreno de su unión, se ha desvelado como una tarea de fundación y fundamentación. Precisamente este modo de proceder sistemático confirmará al historicismo crítico como efectivo aliado de la historia

—ya un problema y una cuestión abierta. No es extraño, en esta medida, que Dilthey estime que la *Introducción a las ciencias del espíritu* establece una *recolección* de métodos:

> *el libro cuya primera mitad publico ahora traba un método histórico con otro sistemático.*
>
> (*Obras*, I, p. 3)

Esta trabazón no consiste en un simple enredo. La historia considerada desde una determinada sistematicidad hace que lo sistemático deje de ser algo enclaustrador. Resulta curioso y sugerente el juego que autores como *Kant* y *Hegel* darían en este punto. Dilthey es ante todo un lector de ambos, que no se limita a repetirlos. Claramente su vuelta a Kant da «una vuelta por»-«revuelta a»-Hegel. Es, a su modo, un kantiano posthegeliano, lo que puede significar bien poco hasta que no nos detengamos, en su momento, en ello. Pero, además, ¿qué método es éste —si cabe llamarlo así— que enlaza y traba lo histórico y lo sistemático? ¿Decir «lo histórico» no es ya dar cuenta de un modo de proceder sistemático?

Kant como pasado de Hegel al que se accede dando a partir de éste un paso atrás, que es un paso más acá. Dilthey se ve entrelazado en el trabar de esos métodos y se desvela como un historiador sólo en la medida en que ello se lee filosóficamente. Cultiva la historia, cultivándose y cultivando su quehacer filosófico. Este «laborar-con» se recoge en su diario, en torno a 1864, como modo de proceder:

> *el verdadero historiador es un colaborador* (Mitarbeitender).
>
> (DILTHEY, en MISCH, Clara: 1933, p. 186)

Compartir la tensión del pasado, liberándolo en nuestro presente: eso es un colaborador. Se destaca con ello que aquel pasado es también nuestro. Colaborador dice asimismo que el trabajo filosófico procura, como ya señalamos, el hombre unitario y que la filosofía es el instrumento de una existencia y de una actuación

mundanas, gozosas, independientes, gracias a la fuerza del pensamiento (*Obras*, VII, p. 249). Colaborar en las diversas etapas de la historia, este quehacer de la conciencia histórica, eleva al sujeto pensante «a la plena conciencia filosófica del presente» *(ibid.)*.

Las diversas manifestaciones se traban en esta trama de la comprensión filosófica, expuesta en su día por Hegel. Para Dilthey lo hizo con un desdeño excesivo a la base rigurosa de los métodos filológicos, lo que dio a su conexión evolutiva la deficiencia de relaciones lógicas completamente abstractas (*Obras*, X, p. 11). De ahí que algunos autores hayan preferido a *Goethe* o a *Ranke* como ejemplos del moderno historicismo (MARINI: 1985, p. 236).

No es que, como otros insisten, el historicismo absoluto imponga un exceso de conexión, sino todo lo contrario: no conexiona efectivamente, borra nexos, y con ello obstaculiza la gozosa diversidad de lo que hay. Dilthey entiende que es labor de la filosofía la constitución del hombre unitario, que es tanto como su reconocimiento en las diversas esferas de la vida. Pero esa tarea exige la colaboración de «desarticular los productos y funciones de la humanidad, desde las ciencias hasta la vida política» (*Obras*, VIII, p. 252). Este quehacer histórico —desarticulador— constituye a su vez una de las claves para «encontrar en la conciencia las condiciones irreductibles de aquéllos» *(ibid.)*. Veremos cómo la *autognosis* es la que con su análisis procura esa desarticulación.

La conexión de la propia conciencia, la conexión estructural contenida en cada hombre, es «conciencia histórica» no sólo porque cae en la cuenta de su proceder histórico, sino originariamente porque sólo es tal desplegando su realidad en las épocas históricas.

Los diversos sistemas filosóficos responden a esta realidad.

> *Por eso, en oposición con la actitud de Hegel, no se explica el desenvolvimiento de la filosofía en virtud de las relaciones que mantienen entre sí los conceptos en el pensamiento abstracto, sino en virtud de los cambios que se realizan en el hombre entero, según su vida y realidad plenas. Por esto se procura*

averiguar la conexión causal que los sistemas filosóficos han mantenido con la totalidad de la cultura y con la cual han influido sobre ésta.

(*Obras*, X, p. 12)

Estudiar la conexión de la historia es una tarea que en Dilthey no se reduce a un mero conocimiento de la realidad. Estudiarla es lograrla. El conocimiento irá acompañado de la fijación de valores y de la adopción de fines (*Obras*, VIII, p. 249), pues sin ello no se manifiesta un ser unitario. De ahí que un historicismo crítico conlleve esta tarea, tarea del historiador, pero con un determinado alcance: la investigación histórica con intención filosófica, «el estudio histórico».

El filósofo (...) tiene que ser, al mismo tiempo, historiador.

(*Obras*, VI, p. 377)

Pero abordar los hechos históricos con este modo de proceder filosófico que entiende que, en cuanto hechos, son ya resultado de una conexión que ha de reconstruirse y recrearse, es en Dilthey algo radicalmente opuesto a la manipulación de la *Filosofía de la Historia*: une y enlaza historia y filosofía acríticamente. El procedimiento que Dilthey ha señalado

es completamente contrario a ese otro que consiste en someter a una elaboración cualquiera el material ya artísticamente agrupado por el historiador para extraer de él su quintaesencia o para combinarlo con no importa qué verdades filosóficos y obtener así un nuevo producto, filosofía de la historia.

(*Obras*, VI, p. 377)

Atender a la conexión universal de la marcha del espíritu humano: ésta es la tarea de la filosofía, de la filosofía históricamente considerada. Por ello quizá ningún ejemplo más privilegiado para mostrar el «historicismo crítico» de Dilthey que sus póstumas lecciones de *Historia Universal de la Filosofía* (*Obras*, X), inéditas hasta 1949: apuntes ordenados que van dando cuen-

ta de las actitudes de la conciencia en la realidad, de las relaciones reales entre éstas y el desarrollo que surge.

El historicismo crítico como crítica de la razón histórica es también el proceder de la fundación/fundamentación de las ciencias del espíritu o, en expresión de Max Weber, de las ciencias de la cultura. Por ahora, es suficiente. No es hora de llevar a Dilthey más allá de sí mismo. Baste señalar: *a)* la insuficiencia del método empleado por sus contemporáneos; *b)* la propuesta de un método que denominamos, con la imprecisión que requiere el momento, «estudio histórico», y *c)* que en ello queda comprometido el ímpetu vital del hombre y su capacidad de crear condiciones históricamente fecundas.

3

Positivismo histórico

Probablemente nada sería más inexacto que calificar a Dilthey de «positivista». Pero, tal vez, nada resultaría más desajustado que no hacerlo. En el quicio de esta doble afirmación se desenvuelve un aspecto decisivo de su pensamiento. Ignorar en qué modo y medida se abre paso en ella eludiría un factor no sólo clave, sino asimismo enormemente fecundo para su lectura.

3.1. Historiadores y positivistas

Ya aludimos con anterioridad a figuras con las que Dilthey despertó en Berlín a la conciencia histórica. Resulta interesante retornar, siquiera momentáneamente, a aquellas aulas en las que nuestro autor recibió la noticia, en 1857, del fallecimiento de *Augusto Comte*. Y esta vez para ver en tensión los dos polos que jugarán en el «positivismo atípico» (por ahora denominémoslo así) de Dilthey.

Insistir en *Ritter* y *Ranke*, «dos figuras inseparables» (*Obras*, I, p. XVI), no complicaría ni enriquecería el problema. Más interesante resulta hacerlo entre este

último —*Leopold von Ranke*— y *Theodor Mommsen*, «el más afortunado en la serie de estos investigadores» *(ibid.)*. Dos estilos en la consideración de lo histórico. *Ranke*, a quien Croce, en tono exagerado, denominó «embalsamador de cadáveres históricos», y *Mommsen*, un artista investigador. Nada más alejado a éste que lo que algunos han denominado «la frialdad mental *sine ira et studio* de Ranke» (ROCES: 1945, p. X). *Mommsen*, maestro en epigrafía, arqueología romana, filosofía clásica, numismática, jurisprudencia, literatura griega y latina, es prácticamente un periodista serio y documentado de la historia ;en cierto sentido, la contrapartida de *Ranke*. Si aquél hacía cobrar vida a los objetos y a los papeles, éste buscaba dar peso científico a su trabajo, en apariencia en otra dirección. Para Dilthey (*Obras*, VII, pp. 122 y ss.), sólo en apariencia.

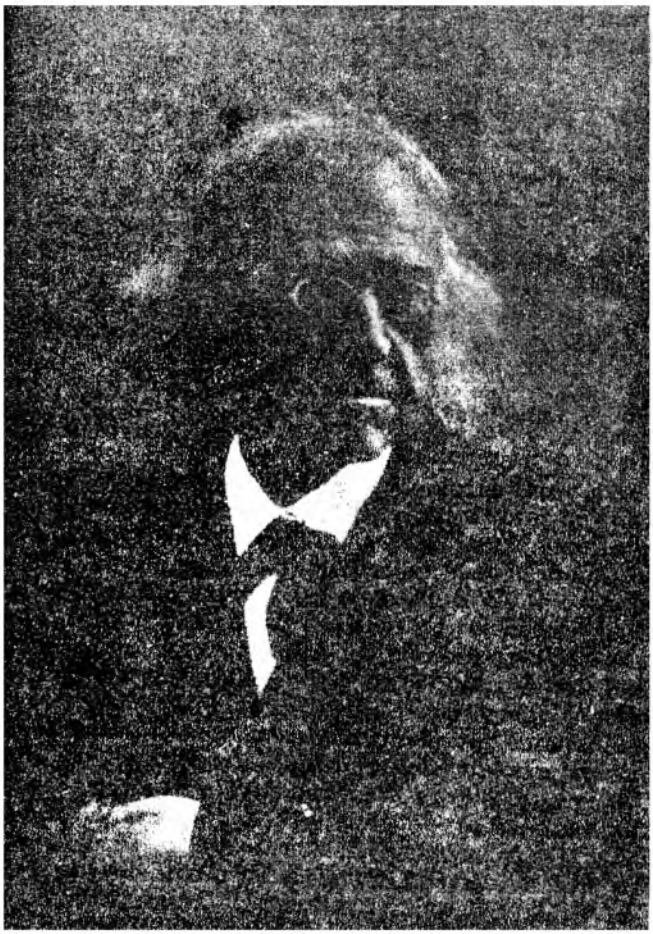
Resulta interesante subrayar el acento que, en uno y otro caso, el biógrafo G. P. Gooch propone. En el de *Mommsen*, recoge sus apasionadas palabras:

> *los que, como yo, han vivido momentos históricos empiezan a ver que la historia no se escribe ni se hace sin odio o amor.*
>
> (ROCES: 1945, p. XI)

Esta proyección vital que va dejando en su sitio las posibilidades, e incluso la cierta inconveniencia, de una supuesta neutralidad ante los avatares históricos, visión reduccionista e ingenua, encuentra, ya no su oposición, sino su complemento, en el quehacer de *Ranke*:

> *La novedad de su método residía en su empeño en captar la personalidad del escritor y en averiguar de dónde procedía su información.*
>
> (GOOCH: 1948, p. 13)

Pero la búsqueda de las fuentes, de las garantías, era a su vez un encuentro con la actividad que enredaba los discursos y que dejaba en su lugar —el lugar de la vitalidad— los textos y documentos. No es cuestión de llevar esto más allá. Ya insistimos en las insuficiencias de la «escuela histórica» para Dilthey, pero quizá es hora de señalar en qué medida, con todo, no se deja



Theodor Mommsen (1817-1903)

reducir a lo que en Comte será, desde el punto de vista de aquél, una «escuela abstracta».

Hemos retomado esta tensión para situarla en el contexto en el que Dilthey se encuentra con el positivismo como con «una concepción del mundo casi hegemónica» (*Obras*, X, p. 167). En definitiva, las distancias que establecerá con él, e incluso con determinados empirismos, tendrán que ver directamente con las marcadas diferencias de éstos con el historicismo, llana y simplemente, de autores como el maestro Niebuhr o su discípulo Ranke.

> *Las respuestas que Comte y lo positivistas, Stuart Mill y los empiristas dieron a estas cuestiones me parecen mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza.*
>
> (*Obras*, I, p. 5)

Esta consideración da cuenta de modo excelente de la razón que distancia a Dilthey de este positivismo y empirismo (mutila la realidad histórica), y de cómo y por qué lo hace (acomodándola a los requerimientos de las ciencias de la naturaleza). En esta doble dirección se abre paso el positivismo atípico de Dilthey: hacia un positivismo: *a)* que no ignore ni cercene la realidad histórica y *b)* que se corresponda con los conceptos y métodos de las ciencias del espíritu. Positivismo que denominaremos por ahora, con cierto sentido redundante: «*positivismo histórico-espiritual*».

El ensayo *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado*, escrito en 1875, sitúa el tema del característico y peculiar positivismo diltheyano en su tensión especulativa y ubica con claridad las referencias a Comte y Stuart Mill. El ensayo ha sido calificado de «una primera tentativa de definición del método de las ciencias histórico-sociales» (CACCIATORE: 1976, I, p. 52) y habrá de articularse en el amplio programa de fundación y fundamentación de las ciencias del espíritu, a partir de la *Einleitung* de 1833.

Resulta, cuando menos, agradable y significativo comprobar hasta qué punto Dilthey se expresa en ese momento con ciertas reservas sobre el porvenir, no sólo de su tarea, sino de lo que quizá llegue a tener en su día

una articulación y construcción lógicas más adecuadas, o tal vez nunca: «las ciencias acerca del hombre, de la sociedad y de la historia» (*Obras*, VI, p. 393). Ciencias que califica de «rama de la historia» *(ibid.)* y cuyas causas y orden interno no pueden pasar de ser, en este momento para Dilthey, una *tarea.*

Comte se precipita en exceso; el precio es la desatención de la realidad histórica. Y lo hace: *a)* porque «trata de someter el espíritu al conocimiento natural» *(ibid.)* y de poner los estados psíquicos bajo la exclusiva dependencia de los fisiológicos —aquéllos se corresponden con éstos y son una parte de la biología, con lo que no hay lugar para otra «legalidad»; *b)* porque su «mirada genial» queda cegada por su «propensión a la reglamentación uniforme de las ciencias» (*ibid.*, p. 394) —las ciencias de la sociedad serían las últimas en su jerarquía—, y *c)* porque señala que «la percepción interna es imposible y estéril» *(ibid.)*.

No es cuestión ahora de precisar en qué medida Dilthey puede o no traicionar con estos aspectos la posición de Comte. El mismo reconoce fisuras o hace acotaciones, apuntando incluso las contradicciones que desde ellos pueden hallarse en la propia reforma de las ciencias que el autor francés propone. Lo que importa ahora es destacar que para Dilthey nos hallamos ante meros supuestos no sólo indemostrados, sino, en algún sentido, en la situación en la que los estudios realizados hasta entonces se encuentran, indemostrables.

Hay, sin embargo, un tinte positivista en estos supuestos que Dilthey comparte, expresado tal vez más en el afán que en los resultados. Afán en el que coincide y que tiene que ver con la tarea ya señalada, de penetrar en el mundo histórico, de acceder a él, pero de hacerlo fundando su validez y asegurando su conocimiento objetivo. Estos aspectos complementarios, y sin duda compartidos por Comte y Dilthey, son reconocidos por éste, en 1911, en su trabajo del año 1875.

> *Mi ensayo sobre el estudio del hombre y de la historia muestra cómo en este afán filosófico me sentía cerca del positivismo.*
>
> (*Obras*, I, p. XIX)

Pero incluso en este contexto ha de marcarse una distancia. Ya sus alumnos de los cursos en la Universidad de Berlín recibían en sus apuntes de clase el giro que se produce «desde el positivismo amplio —se refiere al fundado por D'Alembert y Turgot— al más estrecho de Comte» y en qué medida ello es «favorecido por la fundación de la psicología fisiológica» (*Obras*, X, pp. 167-168).

Dilthey propone un positivismo de nuevo cuño que se gesta en el diálogo con las posiciones de Comte y de Stuart Mill. Cabe decir que Dilthey es positivista en la medida en que toma posición ante ellos, y se desmarca de sus planteamientos. No se deja retener por esos tintes hegemónicos que pretenden no sólo la «naturalización» de la historia —otros como Herder y Goethe, y sobre todo Spengler, lo hacen (las culturas como «plantas») (cfr. IMAZ: 1978, p. 51), sino que además entienden la naturaleza de modo restrictivo.

> *La embriaguez metafísica del idealismo alemán, una de las épocas mayores de la especulación humana, debe sus inspiraciones y sus extravíos al nuevo vino del espíritu, que es el espíritu filosófico.*
>
> (*Ibid.*, p. 53)

No es momento de destacar hasta qué punto Dilthey prepara unos odres nuevos, ni siquiera, tal vez, en qué medida es incapaz de cualquier sobriedad al respecto. Basta con señalar que en ello encuentra las fuerzas suficientes para consolidar su exposición del ensayo de 1875; las fuerzas para producir «un enfrentamiento» con el punto de vista aceptado en esa época en Inglaterra y Francia y que va asentándose en Alemania en autores como Buckle.

Este punto de vista es el sustentado por John Stuart Mill en el último trabajo de su *Lógica*, cuya segunda edición alemana aparece en 1862. Dilthey reconoce su agudeza para desarrollar las ciencias de la sociedad y su capacidad para señalar la independencia de las razones explicativas de las ciencias del espíritu. Pero en el primer caso lo hace de modo *unilateral* y en el segundo *subordinando* sus métodos a un esquema basado

en el estudio de las ciencias de la naturaleza, que son *trasladados* al campo de las ciencias del espíritu (*Obras*, VI, p. 395).

Ya Ortega y Gasset ha subrayado hasta qué punto el hombre de la generación de Dilthey intenta averiguar a fuer de empirista qué es el mundo, el Estado, el derecho, etc., mediante una *inducción* histórica y en qué medida ésta su «lógica inductiva», de la mano de Stuart Mill, no conduce sino al fracaso (*o. c.*, VI, p. 185). Y del mismo modo que, como vimos, el «positivismo» de la escuela histórica se *aplicaba* a los hechos históricos —de ahí su insuficiencia— el positivismo empirista intenta *reducirlos* lógicamente. Dilthey no se satisface con ninguna de estas unilaterales y restrictivas lecturas, si bien se inscribe en su propósito, aunque se distancia de su proceder.

> *Y una de dos: o el pensamiento histórico, las ciencias morales se constituyen como un caso particular de la* razón física, *o habrá que dar con un fundamento propio a esas ciencias elevándolas a* razón histórica. *Lo primero es intentado por el positivismo francés e inglés —Comte, Stuart Mill, Spencer, etcétera—. Lo segundo será la empresa genial de Dilthey.*
>
> (ORTEGA Y GASSET: *O. c.*, VI, pp. 185-186)

3.2. Rasgos de un positivismo atípico

a) Frente al afán de atender a los hechos históricos como algo ya dado, exterior y desvinculado de cuanto constituye al hombre, Dilthey acentúa su dimensión social, en un sentido netamente filosófico. Y lo hace reivindicando un lugar para los sujetos como individuos que han quedado reducidos a algo abstracto e incierto, en su opinión de modo particular a partir de Hegel —de la lectura entonces habitual—. El positivismo de Dilthey es aquel que le conduce a subrayar las interacciones de las voluntades de los individuos psicofísicos, «las unidades de vida» (*Obras*, I, p. 38) en la sociedad y la historia, los modos de relación que se nos ofrecen como sistemas.

Sobre una relación fundamental, en apariencia tan sencilla, surge el sorprendente desarrollo del todo que denominamos sociedad y que brinda constantemente a la investigación nuevos enigmas. Más enrevesada, más misteriosa que nuestro propio organismo y que su parte más misteriosa, el cerebro.

(*Obras*, VI, p. 399)

Dilthey se muestra especialmente interesado en este contexto, en subrayar la «dirección original» y la «manera especial del interés» que se centran en este campo peculiar y diferente que no se deja reducir a los hechos de la naturaleza. Posición del individuo respecto de la moral, la economía, el derecho, el estado. El estudio de estas «unidades de vida» formará el grupo fundamental de las ciencias del espíritu. ¿Cómo someter esto a los métodos de las ciencias de la naturaleza? Y además, ¿con qué legitimidad?

Y así, la sociedad, los diversos aspectos de su vida, la historia, son para el individuo, esta criatura de un día que ni produjo todo ni lo vio nacer, un misterio infinitamente intrincado, a pesar de que cada una de las partes que componen los estados y procesos de esa sociedad los conozca en la propia percepción interior o pueda reconstruirlos dentro de ciertos límites, y a pesar de que él mismo sea un elemento conscientemente activo en este todo enorme.

(*Ibid.*, p. 41)

b) Se ha dado un paso más. Ya no se está subrayando solamente el carácter misterioso —necesitado de atención e investigación— de esta dimensión de la realidad, ni su peculiaridad —frente a lo natural—. Se destaca la capacidad de incidencia —a través de la actividad consciente y de la reacción con una dirección volitiva— y de conocimiento de estados y procesos —en la propia percepción interior—. En estas direcciones habrá de leerse el positivismo de Dilthey, que no podrá quedar reducido a la dilucidación de causas eficientes en que se nos presentaba la naturaleza, sino que aquel juego «es sustituido aquí por el juego de los motivos, de los fines» (*ibid.*, p. 402). Este alcance práctico de la dimensión teó-

rica otorga al positivismo de Dilthey una tensión histórica irreductible, en la que los propios hechos históricos se presentan en el «tránsito de los hechos de la realidad al deber, al fin, al ideal» *(ibid.)*.

c) Y aún ha de avanzarse más. Si nos encontramos ante lo que constituye «el meollo de las ciencias y en particular de la filosofía», el positivismo de Dilthey nos induce a preguntarnos por los *recursos* y *métodos* con los que contamos para estudiar la conexión de la historia de las ciencias morales y políticas (*Obras*, VI, p. 377).

En este sentido, y a modo de ejemplo privilegiado, Dilthey propone entre otras la noción de *generación* (*ibid.*, p. 378). Resulta de especial interés en el contexto en que nos hallamos. Empleada en la elaboración de la «Vida de Scheleiermacher» encuentra sin embargo en el ensayo de 1875 su alcance más filosófico. *Generación* es una noción prototípica del «positivismo histórico» y responde a la «visión filosófica de la historia» por parte de Dilthey. Es un espacio de tiempo —el espacio medido— y la noción para medirlo.

Nuestro interés no se centra ahora en que abarca unos treinta años, sino en otros dos aspectos: *a)* su ordenación dentro de la noción más amplia de la vida humana, y *b)* la conformación de un todo homogéneo como consecuencia de la dependencia de un círculo de individuos a los mismos hechos y cambios (sin detenernos ahora en otras peculiaridades y diversidades). Es interesante destacar que la noción de generación, si bien por un lado parece producirla, es por otro la consecuencia de una serie de factores.

Karl Mannheim ha puesto de relieve (1928: pp. 157-185, 309-330) la existencia de dos formulaciones divergentes sobre el concepto de generación: una positivista y otra romántico-histórica, señalando en un caso el «ideal de cuantificabilidad» de los datos de la experiencia espiritual y en otro una «comprensión cualitativa» que renuncia a aplicaciones de métodos estadísticos matemáticos.

Pero resulta significativo destacar que precisamente la noción de Dilthey no puede ser enmarcada tajantemente según esta diferencia, ya que no trata de resolver en la *reductio ad unùm* las diversas conexiones a

través de las cuales se manifiestan los hechos históricos (cfr. CACCIATORE: 1976, pp. 94-95). Es más, lo que se está subrayando es cierta *con-temporaneidad* de individuos y su *conexión dinámica* o *nexo efectivo*. Es, por tanto, una noción «dinámica y estructural» (*ibid.*, p. 97) que mide y da tiempo: tiempo de vida y con-vivencia.

Años más tarde, al hablar de Novalis en *Das Erlebnis und die Dichtung* (traducido como *Vida y Poesía*) retoma de modo significativamente fecundo y problemático la cuestión. La *generación* se presenta como un *método* para el estudio de la cultura intelectual de una época (*Obras*, VI, p. 289), pero Dilthey insiste en la inconveniencia de pretender derivar esta cultura de las condiciones en las que se vieron influidos sus miembros. No es posible calcular efectos por esta combinación de causas:

> *este método es sencillamente incompatible con la investigación histórica, la cual parte, a la inversa, de los fenómenos mismos.*
>
> (*Ibid.*)

Lejos de una exposición que procede ilusoriamente por derivación, y que concluye efectos a base de causas, *creyendo* ver la producción de los acontecimientos históricos ante los propios ojos, no cabe sino reconocer la incidencia de una generación en otra y la delimitación de una precedente en las posibilidades de la siguiente.

> *Según esto, cuando se trata de estudiar una época difícil de la cultura intelectual, sólo podemos proceder mediante el examen cambiante de los individuos y de sus condiciones, de una parte, y de otra del complejo de las condiciones existentes y de sus efectos.*
>
> (*Obras*, VI, p. 289)

Esta complejidad nos obliga a una cautela exquisita, según la cual el positivismo histórico es *atención* a los fenómenos en su darse, y por tanto en su funcionamiento y efectos. Y al mismo tiempo, *investigación* de las cambiantes condiciones individuales y en esa medida, asimismo, sociales.

Se comprende ahora. a la luz de estas tres pinceladas o rasgos (a/b/c) hasta qué punto este positivismo histórico insta a atender a

> *las ciencias del espíritu, tales como son y como actúan en virtud de la razón de la cosa misma que ha estado operando en la historia.*
>
> (*Obras*, I, p. 6)

Los diferentes enunciados que componen las ciencias del espíritu y que abarcan hechos, teoremas, juicios de valor y reglas, responden a estos tres elementos presentes en los tres aspectos subrayados y que dan cuenta del peculiar positivismo diltheyano: 1) el elemento histórico del conocimiento; 2) el elemento práctico de las ciencias del espíritu, y el 3) el elemento teórico que atiende a lo que puede definirse como comportamiento uniforme de los contenidos de la realidad (*ibid.*, p. 35). La interacción entre ellos, que impide la reducción al tercero y la fijación en él, *da lugar* a una adecuada lectura del tema que nos ocupa.

3.3. La experiencia como base

El positivismo de Dilthey atiende a la realidad histórica mutilada en las respuestas de Comte y Stuart Mill y establece los fundamentos para su recomposición y reconfiguración. Al sostener lo histórico en los métodos de las ciencias de la naturaleza, quedaba ensombrecido, sin remisión a la realidad, y por tanto meramente adjetivado.

Las cuestiones kantianas que ya en el ensayo de 1875 ocupaban a Dilthey, así como entonces a los grandes pensadores occidentales, no encontraban de este modo resolución: la validez universal del saber, la necesidad y universalidad de las verdades lógicas y matemáticas, la fundación de las ciencias de la naturaleza sobre ellas y, a su vez, la limitación del saber a lo experimentable (*Obras*, I, p. XIX). Pero la necesidad de retomar el impulso kantiano, sin quedar fijado miméticamente en sus

planteamientos, exigía mostrar la validez objetiva del pensar, sin reiterar las insuficiencias de su propuesta.

Esta tarea se presenta, para un «positivista histórico», como una fundación/fundamentación de las ciencias del espíritu.

> *Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento (...). Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza.*
>
> (*Obras*, I, p. 5)

El tono abiertamente kantiano del texto no ha de confundirnos. Al remitir la experiencia a las condiciones de nuestra conciencia, se marca una distancia importante. No se trata de condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino, como Ortega y Gasset subraya, de «condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia» (*o. c.*, VI, p. 190). Seguir su lectura, en este punto no del todo cuidada, supondría que «la experiencia es una realidad de conciencia», dando pie a calificar su actitud de «radical empirismo» *(ibid.)*.

Dilthey insiste más bien en que su distancia de la escuela gnoseológica de Locke, Hume y Kant venía dada por la manera peculiar y distinta de «concebir la conexión de los hechos de ciencia», y ello porque

> *la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna.*
>
> (*Obras*, I, p. 5)

Esta remisión a la *realidad auténtica* deja en evidencia la insuficiencia de una consideración de lo histórico que pretenda ser captado de modo positivo, con métodos de las ciencias de la naturaleza. Insuficiencia por *un* triple motivo: *a*) por no hacerse cargo de la *realidad* auténtica; *b*) por tener una visión parcial y restrictiva de la *experiencia*, y *c*) por mutilar la *naturaleza humana*.

El positivismo de Dilthey es histórico en la medida en que se pronuncia contra lecturas parciales que ignoran la riqueza y diversidad de fuerzas del hombre y reducen su actividad; autores como Locke, Hume o Kant, por quienes «no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual» (*ibid.*, p. 6), se ven apresados en aquellas restricciones.

Frente a ellos, Dilthey propone *la experiencia total* como base de la filosofía, para lo que es preciso encontrar en la conciencia las condiciones irreductibles de todos los productos y funciones de la humanidad. Ello sólo puede hacerse mediante el método que los desarticula (autognosis; *Selbstbesinnung*), que reintegra en su conexión cada elemento del actual pensamiento abstracto a la naturaleza humana entera, concebida sin mutilaciones; es decir, «tal y como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia» *(ibid.)*.

Se está proponiendo con ello un positivismo crítico que sea capaz de conexionar y configurar estos aspectos.

> *Aquí reside el punto decisivo. Solamente puede sobrevenir una nueva fuerza en la vida espiritual de Europa si se logra configurar de modo positivo* (positiv) *autognosis, experiencia interna y ciencias del espíritu.*
>
> (*G. S.*, XIX, p. 275)

Será necesario volver con mayor detenimiento sobre estos aspectos, pero era conveniente subrayar ahora que el «positivismo» de Dilthey remite a la experiencia y a la realidad, y además, dado su carácter «histórico», atiende a la conciencia en la que se dan sus condiciones y encuentran su conexión. Las ciencias históricas se constituyen, en esa medida, en el fundamento de las ciencias del espíritu (INEICHEN: 1975, p. 183).

> *La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora no se ha puesto nunca como base de la filosofía la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 372)

En este sentido ha de leerse la toma de distancia crítica de Dilthey respecto de autores no sólo como Comte y Stuart Mill, sino como Hume o Kant que, en su mutilación de la experiencia o de la historia, mutilaban a su vez la vida y las posibilidades de lo humano.

4

Una vida, una interpretación

4.1. El territorio de lo biográfico

Poco a poco se va mostrando la necesidad de una fundación/fundamentación de las ciencias del espíritu. Es en el diálogo y controversia con otros autores y orientaciones donde las cuestiones filosóficas se plantean de modo ineludible, exigiendo una nueva actitud, que conducirá a la *Einleitung* de 1883. Pero donde se hace abiertamente patente esta necesidad hasta el punto, como señalamos, de hacerla inevitable, es el estudio de la vida de Schleiermacher. Y, de modo más preciso, en la redacción y publicación de su biografía, cuyo primer volumen aparece en 1870. Tras ella, más de diez años de trabajo enredado en ediciones, estudios... e incluso en su disertación para el doctorado, siempre con la sombra luminosa de *Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834)*. Y ante ella una presencia que acompañará *siempre* a Dilthey.

Quizás pueda parecer innecesario subrayar que la «Vida de Schleiermacher» es una interpretación. Interpretación de Dilthey que sólo encuentra sentido en la

interpretación que Scheleiermacher hace de sí mismo, de su vida: interpretación que es su vida. A la luz de esta sencilla indicación, las cuestiones adoptan una dimensión problemática insoslayable que atormentará y complicará hasta extremos irresolubles la tarea de Dilthey; complicación que, en gran medida, no es atribuible a su labor.

Iniciada la publicación en 1867 en el editor *Reimer*, que se ocupaba de la schleiermarcheriana *Sämmtliche Werke*, sin embargo la biografía intelectual se prolonga tres años más, hasta la ruptura de éste con *F. Schlegel* y su alejamiento de Berlín. Pero dicha prolongación obedece a otros graves problemas, que tienen que ver con los esfuerzos por conjugar su desarrollo especulativo con el análisis sistemático de su pensamiento (BIANCO: 1974, pp. 77-78).

Esta dimensión, aún siendo interesante, quedaría empobrecida si no se leyera a la luz de otro factor, ahora clave: en la redacción de la «Vida de Schleiermacher», Dilthey va polemizando consigo mismo y confrontando su propio pensamiento. Las cuestiones sobre la hermenéutica o la dialéctica, la ética o la estética, con las que ha de verse en el curso de la biografía, le obligan a una revisión crítica permanente de sus planteamientos. No es exagerado reconocer en cada párrafo las distancias que Dilthey se marca respecto de sí mismo, las tensiones que soporta y el agotamiento que va imponiéndose hasta hacer inacabable la tarea.

No decimos con ello que esta característica del escrito —como tantos otros, en alguna medida todos— se deba a una fatiga (la de Dilthey), sino a una tarea (la del pensar) que no sólo huye de la conclusión, sino que además se resiste a ciertas sistematizaciones. Este aspecto no podrá deslindarse, además, de otro elemento decisivo: las complicacianes que se derivan de la relación entre la vida y la biografía, así como las que conlleva la biografía por el hecho de serlo.

Podríamos decir que así como Kant y Hegel son los interlocutores privilegiados de Dilthey, Schleiermacher, o mejor su biografía, es el *espacio* en el que se despliega ese diálogo. Incluso no sería desajustado afirmar que todos sus escritos encuentran acomodo —si bien en oca-

Friedrich Daniel Schleiermachers (1768-1834)

siones incómodo— en esta biografía. En tal sentido, Dilthey sólo escribió la biografía de Schleiermacher como un *territorio* plagado de escritos, difícilmente reductibles, o como un *terreno* desplegado que nunca se dejó silenciar; inconcluso, pero habitable, «para y por» los textos. En este *territorio* y en este *terreno* comprometió su propia vida.

Dilthey sólo es capaz de escribir a partir de las necesidades que surgen de este *espacio* y como un permanente responder a él. Estas afirmaciones nos obligan, en primer lugar, a un doble y breve detenimiento *medido* *a*) por los avatares del texto mismo y *b*) por su carácter autobiográfico.

Es inexacto considerar la «Vida de Schleiermacher» como un trabajo que responde sólo a preocupaciones de juventud. Y lo es asimismo el estimar que la tarea de Dilthey se centra exclusivamente en hacer un acopio organizado de datos, detalles y sucesos más o menos filosóficos. Pero si ya la primera parte de 1870 impediría una lectura en este sentido, la reciente publicación en 1966 de *otra* parte (nos resistimos a llamarla segunda) ofrece aún menos dudas. El minucioso trabajo de editor de *Martin Redeker* (W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiersmachers System als Philosophie und Theologie*) apoya aún más nuestros planteamientos.

El hecho de que *Redeker* divida este trabajo en tres secciones puede resultar ilustrativo. La primera atiende a la consideración del sistema de Schleiermacher como filosofía, articulándose en torno a disciplinas fundamentales: dialéctica, ética, política, estética, física y psicología. La segunda considera su aspecto teológico. Pero, a la luz de lo que cabe entender por exégesis, Redeker incluye una tercera y significativa parte a las dos ya proyectadas por Dilthey, dando una cierta autonomía —siquiera como parte— a los escritos sobre la hermenéutica schleiermacheriana, que va configurándose como uno de los temas centrales de su especulación (BIANCO: 1974, p. 84).

No es hora de insistir en esta dirección, pero sí hemos de subrayar al respecto algunos puntos. La edición pone en evidencia, por su seriedad, volumen y alcance, que Schleiermacher está presente en el curso de los es-

critos de Dilthey a lo largo de toda su vida. Además, se destaca que una determinada lectura de «lo sistemático» se abre paso en esta dispersión. Y no sólo eso: las cuestiones filosóficas se complican en la propia vida —ahora de Dilthey-Schleiermacher— hasta el punto de que, a su manera (la biográfica), esto que denominamos *Leben Schleiermachers* es, con todas las cautelas, reservas y acotaciones realizadas, el prototipo de la filosofía de Dilthey, y quizás su propia filosofía.

Aquellas «explicaciones previas acerca de las cuestiones últimas de la filosofía» y que se hicieron patentes —siquiera en su necesidad— «en medio del trabajo» de la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher (*Obras*, I, p. 8) aplazan —emplazan— la biografía. Dilthey afirma: «hasta la aparición del presente volumen» (la *Einleitung*). Nosotros añadimos que ese volumen tampoco puede entenderse como concluido. *Die letzten Fragen der Philosophie*, las últimas cuestiones de la filosofía, parecen quedar reducidas a patentizar su necesidad en medio de *(bei der)* este trabajo serio y filosófico, ahora, de la biografía de Scheleiermacher.

Incluso este carácter de biografía incide en aspectos similares. Resultará empobrecedor considerar que se trata de una mera forma que atañe a la escritura o al procedimiento. La biografía es asimisma una cuestión filosófica:

> *se capta la voluntad de un hombre, en su decurso y destino, con la dignidad de ser un fin propio (...). La biografa expone el hecho histórico fundamental de una manera pura, completa, en su realidad.*
>
> (*Obras*, I, p. 42)

La tarea compromete el quehacer filosófico. Por un lado mostrando y edificando la historia a partir de esta unidad de vida, a fin de captar la realidad de un todo histórico. Por otro, haciéndola viva y comprensible en su desarrollo y su destino (*ibid.*, p. 43).

No es difícil comprender hasta qué punto con ello se pone en juego toda la filosofía de Dilthey y se compromete en esa medida su propia vida, ¿o viceversa? El empeño es ahora científico, por lo que

habrá que acudir a la autognosis en torno a la conexión entre nuestro conocimiento de la realidad de la unidad de vida y nuestra conciencia de las relaciones recíprocas de los valores que nuestra voluntad y nuestro sentimiento encuentran en la vida.

(*Ibid.*, p. 43)

En este punto, biografía y biógrafo, hallan un terreno común. Se muestra, además, hasta qué extremo un estudio filosófico que se plantea esas últimas cuestiones difícilmente será *sólo* biográfico. Lo que ahora nos importa subrayar difícilmente podrá dejar alguna vez de serlo. En esta dirección, de la mano de Dilthey, se expresa el editor y traductor de sus escritos a nuestro idioma:

Así como la historia en general tiene su puntal más firme (Grundkorper) *en la biografía, así la historia de la filosofía se tiene que montar sobre la biografía del pensamiento filosófico.*

(IMAZ, Epílogo, V, p. 365)

Ahora se muestra en qué medida la biografía ofrece una significación especialísima para la comprensión de la gran conexión del mundo histórico. El curso de vida de un individuo es el nexo efectivo en el que *recibe* las acciones del mundo histórico (se halla determinado por un medio) y a su vez *reacciona* sobre él. Esa conexión es un sistema particular de vida del que surgen las acciones del individuo y que a la par las recibe.

La religión, el arte, el estado, las organizaciones políticas y religiosas forman nexos que atraviesan toda la historia. El nexo primordial lo constituye el curso de la vida de un individuo dentro del medio del que recibe influencias y sobre el que reacciona.

(*Obras*, VII, p. 271)

La esfera en la que vive es un juego preciso —y no ilimitado— de fuerzas; es ya *una determinada conexión* de estado, religión, ciencia que ofrece un campo de posibilidades. Scheleiermacher es, por tanto, para Dilthey

un personaje —ahora una personalidad— (no es sólo una curiosidad o una paradoja que la *Vida de Schleiermacher* sea «de Dilthey»). Personaje por su peculiar poder de vivencia y comprensión y porque su acción se sostiene en la interna conexión que en él hay (*ibid.*, p. 273). Su biografía, un terreno de la vida y una lectura de ella.

4.2. Lo individual y el vitalismo

Ya en 1867, en la lección inaugural en la Universidad de Basilea *(El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800)*, Dilthey insiste en la doble y misma necesidad de «volver a Kant» (*Obras*, III, p. 346) y de proseguir su camino crítico (*ibid.*, p. 360). Con ello se está marcando lo que cabe entender por filosofía y que merecerá nuestra atención en otro lugar más adelante.

Destaquemos ahora esta dimensión crítica en Schleiermacher, que atraerá la atención de Dilthey. En un artículo publicado en 1890 en *Allgemeinen Deutschen Biographie* (Band 31, pp. 422-457) deja en su lugar al personaje de su biografía, entendiéndose a sí mismo en la tensión que le sostiene:

> *Así como Kant destruyó el edificio de la metafísica filosófica, Schleiermacher, que podemos señalar como el Kant de la teología, ha disuelto también la metafísica teológica.*
>
> (*Obras*, V, p. 352)

La incidencia filosófica de esa labor se expresa del modo siguiente: en primer lugar, la liberación de la teología de sus vínculos tradicionales con la metafísica dogmática, supone su reinterpretación, a la luz de la nueva concepción de la vida y de la realidad que se abre paso en Europa con la filosofía trascendental (DILTHEY, en REDEKER, ed.: 1966, p. 11). Además, con ello se está remitiendo la religiosidad pietista y la formación filosófica y estética (*ibid.*, p. 8) a una unidad superior en la que los diversos *momentos* de la «Vida de Schleier-

macher» —y ahora del pensar— encuentran su síntesis. La incidencia de éste en lo teológico es una liberación para ambos.

Dilthey valora asimismo la restitución del carácter de *acontecimiento* que el pensar adopta en Schleiermacher. La apertura a la experiencia y a las enseñanzas de las ciencias de la naturaleza suponen una atención a la historia especialmente atractiva.

> *En lugar de los enunciados objetivamente válidos acerca de Dios y acerca del mundo sobrenatural, encontramos en ese sistema el acontecimiento religioso que tiene lugar en la conciencia y el conocimiento histórico de sus formas.*
>
> (*Obras*, V, p. 352)

El acontecimiento es la presencia, en cada momento y en cada lugar, de lo infinito en lo finito, en la existencia individual. Esta presencia adopta, por tanto, el rostro de un saber que se halla subjetivamente limitado, pero que a su vez es primordial, ya que patentiza la ley fundamental de las cosas en el espíritu humano. Pero Dilthey, al estudiar *La Filosofía alemana en la época de Hegel*, destaca en qué modo con Schleiermacher se restituye al saber el carácter de acontecimiento.

> *Se nos da únicamente en la intuición y el sentimiento, por lo tanto, en la vivencia del valor infinito de un momento de la existencia, en el amor, que experimenta este valor en los demás, en el sentimiento de la naturaleza y en la conciencia histórica, que vuelven a encontrar ese valor en lo que nos rodea y en lo que fue antes que nosotros.*
>
> (*Ibid.*, p. 281)

Schleiermacher enlaza, de este modo, los aspectos más fecundos de la filosofía crítica y de la escuela histórica. Va, sin embargo, más allá de sus planteamientos, con esta unidad de lo ideal y lo real que abre paso a una reconsideración de la experiencia; en la que esa unidad queda en cada caso mostrada y demostrada. Y, lo veremos, comprometida.

Aunque Schleiermacher, como Dilthey destaca, insiste en la «unidad radical, primordial, de lo ideal y lo real»

(*Obras*, V, p. 281), el espíritu humano se encuentra *entre* el predominio de la percepción sensible —en el que rige la forma del juicio— y el del entendimiento enlazador —la del concepto—. Y no es posible la intuición intelectual de Schelling, ya que «no le es dable colocarse en el punto unitario de ambos» (*ibid.*, p. 282).

Aquí radica la grandeza de la actitud de Schleiermacher, y sus insuficiencias. Se está insistiendo en la imposibilidad de un conocimiento directo de la realidad que constituye el objeto de la religión, y en la inviabilidad de consideraciones que pretendan dar cuenta de ese objeto, dada su exterioridad. Se destaca la conveniencia de atender e inscribirse en el proceso a través del cual la religión «da cuenta de» y es una manifestación. Se desplaza, con ello, el terreno en el que cabe hacerlo y se apuntan en otra dirección las condiciones de su posibilidad. Con esta conciencia crítica cada manifestación histórica regana su singularidad.

> *Schleiermacher señala, como uno de los heraldos de la escuela histórica; la naturaleza histórica y la limitación histórica de toda verdadera religión. El sentimiento religioso arraiga en las honduras de la insobornable individualidad (...). Una religión universal o de la razón es algo irreal y abstracto.*
>
> (*Obras*, V, p. 354)

Por este motivo nada accidental, la religión es una sucesión de discursos, formulados de modos diversos. Ha de hablarse, por tanto, de las múltiples formulaciones de la experiencia religiosa, auténticas en esa diversidad e irreductibles a la unidad. La tarea crítica no es una negación de los contenidos positivos de la religión, sino una reubicación en su auténtico valor. Se muestra así la concordancia del saber filosófico y el teológico, entre las aserciones del pensamiento especulativo y la «excitación» del sentimiento religioso. De ahí que el problema del fundamento unitario del saber adopte en Schleiermacher la forma de una *discusión* sobre la posible concordancia entre filosofía y teología: la unidad como discusión.

La *dialéctica* schleiermacheriana no es, en definitiva, sino la fundación de una sistemática filosófico-teológica (entre el idealismo y el materialismo, la pasividad y la actividad, la receptividad y la espontaneidad) que pretende la unificación de lo universal y lo particular. Pero Schleiermacher busca «el fundamento del saber y del querer más allá de la conciencia» (KIMMERLE: 1985, página 43).

El «valor de la experiencia inmediata para el proceso religioso» que Dilthey destaca (*Obras*, V, p. 353) en la tarea de Schleiermacher, y que atribuye a la dialéctica y a la dogmática, en su análisis científico, se ve limitado por el descuido que muestra en «la cooperación de los procesos mentales» *(ibid.)*. En esta dirección se manifiestan los límites de su labor. Ciertamente, Schleiermacher pone el peso de la *empiria* en el cuadro de la conciencia, pero lo empírico sigue siendo externo a la razón.

Dilthey estima que ello es debido a que

> *la falsa separación esquemática de las funciones psíquicas y de los dominios de la vida que les corresponden, destruye la conexión que guarda la acción simbolizadora con la organizadora, la religión con la voluntad y su acción por el reino de Dios.*
>
> (*Obras*, V, p. 353)

No es cuestión ahora de discutir si ocurre así sólo en sus *Discursos sobre la religión* y en qué medida trabajos como los *Sermones* o la *Doctrina de la fe* mantienen esa unión. Ni siquiera es nuestra intención entrar en una exposición de los avatares de las obras de Schleiermacher, pero sí resulta indispensable subrayar: *a*) la alianza que propone entre lo crítico y lo histórico, *b*) la naturaleza y limitación histórica de la religión, *c*) la concordancia del saber filosófico y teológico en una instancia por dilucidar, *d*) la dialéctica como sistemática filosófico-teológica, *e*) el carácter insustituible de la experiencia individual... Aspectos todos ellos que resultarían insuficientes de no leerse a la luz de una consideración en la que quedan enriquecidos y que ahora destacamos.

Schleiermacher parte expresamente de la lectura de la dialéctica como *arte del diálogo (Kunst der Gesprächführung)* (*Dialektik*, 1.15.4). El discurso que genera el carácter social del pensar precisa de este diálogo, en la medida en que se expresa así porque es necesariamente social. La dialéctica es, por tanto, una condición del diálogo «en el dominio del pensar puro». Pero no entendemos aquí por *puro*, liberado de cualquier interferencia sensible-orgánica o lingüístico-particular; es *puro* porque a diferencia del pensamiento operativo y artístico, se dirige al saber, o mejor, al querer saber. En su universalidad, la dialéctica puede «llegar a ser estabilidad sólo por un determinado ámbito lingüístico», en el que se dan en permanente cuestionar conductas y diálogos (cfr. KIMMERLE: 1985, p. 45).

La Dialéctica de Schleiermacher es fundación de una sistemática, en el particular significado que reviste la unión de dialéctica y hermenéutica. En ella el saber y el querer se buscan en el campo lingüístico de diálogo, y la unidad trata de volver a ser la de la conciencia. Se deja así en su lugar la lectura anteriormente señalada de la individualidad, ya que ésta responde a una visión vitalista y orgánica del universo. Pero además se destaca en qué medida para Schleiermacher resulta insuficiente el ideal explicativo y fundante de la conciencia, que esconde la idea del individuo como síntesis de lo finito e infinito (nunca plenamente realizada y culminada) y del conocimiento como ubicación del particular en la totalidad.

Simplemente aludiremos en este punto al peso de *Leibniz* en el concepto de individualidad que Schleiermacher sustenta, pero sobre todo a *Spinoza*, al que accede a través de las cartas de *Jacobi*. No es cuestión ahora de entrar en las lecturas efectivamente distintas del problema en estos autores. Nuestro interés se centra en destacar que la coeternidad de lo finito con Dios mismo no es puro monismo, sino una filosofía de la vida que todo lo invade: universal vitalismo. Por ello se ha llegado a hablar del «espinozismo de los románticos».

La necesidad expresada por Schleiermacher de enlazar dialéctica y hermenéutica subraya, desde la lectura

de Dilthey, esta tensión que da cuenta de los problemas de lo individual y se hace cargo de la filosofía de la vida, ahora como universal vitalismo. Sus rasgos son: búsqueda de fundamentación como síntesis y unidad; inviabilidad de una respuesta definitiva adecuada y remisión del problema al del arte del diálogo.

Precisamente en la atención a lo individual se muestra la individuación como una creación y se apuntan a su vez las bases para una superación del individualismo. Dilthey agrupa a Schleiermacher junto a autores como *Fichte, Hegel,* o *Niebuhr* que así lo hacen, «mediante la idea de que la comunidad política y nacional es algo real y valioso por sí» (*Obras,* V, p. 338). En oposición a la moral natural, el derecho natural y la teología natural de la Ilustración, Dilthey destaca, en tono abiertamente decimonónico, la proyección de la labor de aquéllos, al subrayar que presentaron

> *el conocimiento de la naturaleza histórica del hombre y de las formas de cultura y asociación creadas por él, y la realidad de las grandes creaciones histórico-sociales como la religión, la ciencia, la poesía y el estado, que tienen un valor autónomo por encima del individuo, y de este modo, desarrollaron en los hombres del siglo XIX un sentimiento más fuerte de pertenencia social, nacional y eclesiástica, un respeto, históricamente fundado, ante las grandes figuras de la fe y de la vida estatal.*
>
> (*Ibid.,* p. 348)

4.3. La interpretación y lo individual

De alguna manera es en «el territorio de lo biográfico» en el que se plantea la cuestión que, en cierto sentido, ocupa todo el quehacer de Dilthey. La vida y lo individual, *una vida,* en el espacio común del lenguaje. Precisamente en el importante trabajo *Die Entstehung der Hermeneutik* recobra Schleiermacher, en 1900, un protagonismo decisivo. Traducido como *Orígenes de la hermenéutica* se inscribe en el contexto de los problemas hasta aquí planteados.

Ahora nos enfrentamos con la cuestión del conocimiento científico de las personas individuales y hasta de las grandes formas de la existencia singular humana en general. ¿Es posible semejante conocimiento y de qué medios disponemos para alcanzarlo?

(*Obras*, VII, p. 321)

La viabilidad de *hacernos cargo* de lo individual, que es tanto como cuestionarnos la posibilidad de la comprensión de lo singular con validez universal, será un problema peculiar de las ciencias del espíritu, que acabará exigiendo la necesidad de su fundamentación, en atención a la peculiaridad de su objeto. La experiencia de lo individual exige atender a ese objeto que no es un mero reflejo en la conciencia de una realidad, sino

una realidad interna inmediata y que se presenta como una conexión internamente vivida.

(*Ibid.*)

No nos detendremos en exceso en el itinerario que un planteamiento de este tipo inaugura. Pero recordemos en compañía de Dilthey algunos aspectos. La conciencia de mi propia individualidad no se aporta con la mera experiencia interna, sino que la experiencia de lo individual en mí exige comparación con otros. Dado que la existencia ajena se nos da en hechos sensibles, ademanes, sonidos y acciones, la interioridad ha de ser completada mediante una *reproducción (Nachbildung)* o *re-vivencia*. Esto compromete nuestra propia vida, pues ese completar lo tenemos que transferir *(hineinversetzen)* a partir de ella.

La interioridad sólo es cognoscible partiendo de aquellos signos sensibles dados, manifestación de algo psíquico: tal es el proceso de *comprender*. Puede llegar a ser técnico si la manifestación de vida está fijada y es viable alcanzar un grado controlable de objetividad, ya que es posible retornar a ella.

A semejante comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas la denominamos interpretación.

(*Obras*, VII, p. 323)

Pero donde cobran su dimensión fecunda estas consideraciones es a la luz del carácter de *vestigios* de la existencia humana que Dilthey atribuye a los escritos, en atención a que la interioridad humana encuentra su expresión adecuada, es decir, completa, exhaustiva y objetivamente comprensible, en el lenguaje *(ibid.)*. Este carácter de los escritos como verdaderas expresiones de vidas anímicas, confirió a la interpretación la condición de un *arte interpretativo*. Sólo al alcance de un determinado virtuosismo filológico, y de acuerdo con ciertas reglas, pasó a ser una verdadera *técnica* de la interpretación de aquellos testimonios escritos.

Difícilmente esto resultaría suficiente para los lectores de Kant —y Schleiermacher y Dilthey lo fueron de modo privilegiado—. La búsqueda de la posibilidad y límites de un conocimiento de validez universal no podía satisfacerse con el análisis de la experiencia interna y se exigía *el análisis del comprender*, a fin de no quedar cegados en las reglas ni en su ordenamiento bajo una finalidad. El arte interpretativo se encaminaba de ese modo hacia la hermenéutica, en la que se eleva a conciencia científica.

Estos ahora precipitados pasos dejan en su lugar la necesidad de la interpretación filológica y su insuficiencia. Se precisaba reconocer el alcance filosófico.

> *Una hermenéutica fecunda sólo podía darse en una cabeza en que confluyera el virtuosismo de la interpretación filológica con una capacidad filosófica auténtica. Este fue el caso de Schleiermacher.*
>
> (*Obras*, VII, p. 331)

Dilthey valora que no se limitara a unas reglas y adoptara un proceder crítico. En el *análisis del comprender*, reestablece la relación viva con el proceso creador de producción de los textos y con la acción con arreglo a fin, que responde a la índole espiritual de su autor. Se produce un *reconstruir (nacherleben)* que da al análisis del comprender el carácter de un conocimiento del que deducir «la posibilidad de una interpretación de validez universal, sus recursos, límites y reglas» (*Obras*, VII, p. 332).

No es este el momento para ir más allá en estas consideraciones. Nos importa ahora destacar en qué medida Dilthey encuentra en el impulso y tensión de Schleiermacher claves para su lectura hermenéutica. Pero no sería adecuado desconocer que entre la *Vida* de 1870 y este importante trabajo de 1900 se produce en los escritos de Dilthey un notable desplazamiento. No sólo por los resultados —si cabe hablar así— de la *Einleitung* de 1883, sino además por la reubicación de su diálogo con Schleiermacher. Desplazamiento que reabrirá la herida hermenéutica en una dirección más fecunda y que en su momento exigirá nuestra atención.

Sin embargo, y con todas las matizaciones que el desplazamiento señalado requerirá, han de destacarse algunos logros de su tarea que para Dilthey resultan esclarecedores y decisivos. *En primer lugar*, la consideración del análisis del comprender como base para fijar reglas de interpretación, lo cual no será sino el desarrollo técnico del proceso del comprender. *En segundo lugar*, el establecimiento de los medios y límites de la comprensión, que pasa por el reconocimiento de su relación con la producción de los textos escritos. *En tercer lugar*, la remisión del intérprete y el autor a un ámbito común —ahora determinado sin otra precisión: «naturaleza humana en general»— y que posibilita la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión. Sobre estos cimientos se asentará «la posibilidad de una interpretación de validez universal» sustentada en «la naturaleza del comprender» (*Obras*, VII, p. 344).

La insuficiencia del ideal explicativo para fundamentar la conciencia está mostrando, asimismo, que la síntesis de lo finito e infinito en el individuo nunca queda plenamente realizada. La interpretación como análisis del comprender está subrayando que se trata de una *tarea*. La biografía inacabada —quizás inacabable— de Schleiermacher es un excelente ejemplo de «una vida, una tarea» como «una vida, una interpretación». No quedan reducidas las tensiones en ella, sino dinamizadas, fluidificadas, agudizadas en su actividad: recobran su capacidad de acción.

La interpretación no es, de la mano de Schleiermacher, el mero referir lo particular a lo general o la reso-

lución de su «objeto» en un sistema que lo funda y explica. El carácter dinámico lo es, en este sentido, del círculo hermenéutico que hace inviable terminar «de una vez por todas». El propio Dilthey ha leído en este sentido los escritos del autor de los *Discursos* al subrayar

> *los límites de toda interpretación, que cumple con su tarea sólo hasta un cierto grado, de suerte que todo comprender es siempre relativo y jamás se puede agotar.* Individuum est ineffabile.
>
> (*Obras*, VII, p. 335)

Puede decirse que no hay «verdadero» significado de un escrito, guardado en la «verdadera» intención del autor, esperando ser liberado por una adecuada técnica interpretativa. Lejos de este psicologismo, el método hermenéutico no ofrece los instrumentos para resolver (y disolver) el objeto y el problema. Es en este sentido en el que decimos que la interpretación se limita a preparar las condiciones para acoger al texto o el discurso a interpretar. Tal es el radical alcance del círculo hermenéutico: la interpretación sólo prepara la interpretación y acaba cuando parece empezar (o más exactamente, reempieza cuando parecía concluir).

La dimensión infinita de lo finito es la que imposibilita cerrar el círculo hermenéutico. El objeto, el texto, siempre huye en su discurrir. Recobra su alcance la posición de Schleiermacher. Su filosofía es, como algunos han señalado, una gnoseología del romanticismo que corresponde a la concepción romántica del infinito y de la individualidad, pero queda por ver qué significa eso y cuál es su alcance (cfr. VATTIMO: 2.ª, 1986).

Gianni Vattimo, en su excelente trabajo, cuestiona la lectura realizada por *Hans-Georg Gadamer* en «Verdad y Método» y propugna un acercamiento, curiosamente más «gadameriano», a los textos de Schleiermacher; acercamiento que de una u otra manera han realizado por diversos caminos otros autores. Gadamer (1977: p. 219) establece, como es sabido, una oposición entre una hermenéutica de la *reconstrucción* (estética u objetivista) cuyo máximo ejemplo es Schleiermacher, y una hermenéutica en base al ideal de la *integración*, si-

guiendo los pasos de Hegel. No es momento ni lugar de entretenernos con esta cuestión, pero estimamos que dedicarle una breve mirada, fecunda la lectura realizada por Dilthey y potencia la posición de Schleiermacher.

No está claro, a pesar de la insistencia de Gadamer, que el autor de los *Discursos* estime que el ideal hermenéutico sea «devenir el lector inmediato». Más exactamente, se trataría de captar el texto como autor, o mejor como el autor mismo, lo que implícitamente significa reconocer una distancia irreductible entre autor y lector. Esta distancia es precisamente el espacio productivo en el que el acto de la interpretación adquiere su espesor ontológico; perspectiva más próxima a la gadameriana que la que el mismo Gadamer quiere reconocer en su interpretación de Schleiermacher (VATTIMO: 2.ª, 1986, p. 2).

Si algo ha de valorarse en él es la atención a los materiales lingüísticos y a los elementos «objetivos» que impedirían una lectura psicologista. Esta ocupación en el «espíritu objetivo» caracteriza asimismo la hermenéutica de Gadamer y en alguna medida la de Heidegger, con lo que Schleiermacher es «acusado» por quien en cierto modo lo refleja. No se trata de forzar aproximaciones pero sí de reubicar ciertas valoraciones que nos impedirían acercarnos con fecundidad a la lectura de Dilthey.

El carácter no cerrado del círculo hermenéutico encuentra en estas breves consideraciones su alcance, pero ha de ser leído a la luz de otro aspecto decisivo. Dilthey ha señalado como una de las ventajas prácticas —la principal— del análisis del comprender que, frente a los documentos del lenguaje, se convierte en una interpretación que logra validez universal:

> *frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el campo de la Historia, debe fundar teóricamente la validez universal de la interpretación sobre la que descansa toda la seguridad de la historia.*
>
> (*Obras*, VII, p. 336)

Resultaría erróneo, y desde luego menos fecundo filosóficamente, estimar que de las palabras de Dilthey se

deduce que en Schleiermacher hay una especie de restauración o consolidación de un sujeto sin fisuras, condición y resultado a la par de lo que ya no podremos dejar de denominar «la tarea y el proceso de la hermenéutica».

La inviabilidad de clausurar —imposibilidad por tanto de recorrerlo— el círculo hermenéutico, comporta precisamente la experiencia de «disolución» que el sujeto hace; experiencia lingüística y no «psicologística», experiencia hermenéutica. No seguiremos ahora la tentación de ver en qué medida Schleiermacher en la época posterior a los escritos objeto de la *Vida* se aleja de la intuición y el sentimiento de Schelling (para retornar quizás en algún sentido a él). Ya insistimos en qué medida la edición de «la otra parte» dejaba las cosas en su sitio.

Hay un aspecto clave que merece más nuestra atención. Para Vattimo, Gadamer no presta la debida atención al lugar que debe atribuirse en Schleiermacher a la «individualidad suprapersonal», ni a su definición de la ética propuesta como «doctrina de los bienes» (de las formaciones objetivas, es decir, de los valores históricos), y no como doctrina de los imperativos. En esta dirección, la relación hermenéutica sólo es posible en virtud de la copertenencia del autor (y obra) e intérprete a un ámbito más amplio que no se deja formular o delimitar, y que en esa medida no puede constituir una totalidad. Se trataría, por tanto, más de una reubicación de las varias estructuras racionales que de su refutación. Tal vez, un horizonte que las rige sin reducirlas. Vattimo estima que con ello se potenciaría y reencontraría el auténtico valor de la razón (2.ª, 1986, p. 244).

No se resuelve el problema del todo —ni se pretende hacerlo—, sino que se exige la necesidad de una *fundamentación* en la que la comprensión lo sea de la producción misma y no de las formulaciones sintéticas a partir de la individualidad. En este punto, los problemas de la «Vida de Schleiermacher» son de Dilthey, también su intérprete.

5

Hacia una fundamentación

5.1. La «Introducción» de un sistema

Ya hemos señalado con anterioridad en qué medida la biografía de Schleiermacher, en cuanto exposición y crítica de su sistema, precisaba antes de su culminación explicaciones previas, puesto que las presuponían *(voraussetzen)* (*G. S.*, I, p. XX; *Obras*, I, p. 8). La biografía quedó aplazada desde la publicación de su primera parte en 1870. Aplazada, según Dilthey, hasta 1883, en que, por Pascua, aparece en Berlín la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Aplazada, según la historia viene diciendo, *sine die*. ¿Qué entretiene estos trece años al escritor de la *Einleitung*?

Una mirada superficial encuentra sin excesivas dificultades algunos detalles de mayor o menor importancia. Su llamada en 1871 a la Universidad de Breslau, el inicio de su amistad y correspondencia con el conde Yorck, su matrimonio en 1874 con Käte Püttmann, la publicación del ya citado ensayo en 1875 —base para la *Einleitung*— y del no menos decisivo— y en ocasiones olvidado— sobre Goethe, en 1877. Si la supuesta

culminación de la *Vida de Schleiermacher* vino precedida de un magnífico viaje por tierras italianas (1868-1869) para superar una grave depresión, este texto responde a un periplo más largo y lento, quizás en torno a sí mismo y sus problemas, que culmina en este «asentar la cabeza» tan curioso: el señor Dilthey es llamado a la Universidad de Berlín para suceder a Lotze y publica un escrito, que es casi una obra, que puede hasta resultar sistemático, que se denomina *Introducción* y que él lo califica, como vimos, de «ensayo». Tiene cincuenta años.

Pero una mirada más atenta no tarda en reconocer que la *Einleitung* se debate con «las cuestiones últimas de la filosofía» y que las explicaciones «previas» tienen este carácter «último». Este círculo, en el que lo previo y lo último coinciden, deja en su lugar la gravedad del problema que nos ocupa.

Recobra en esta dirección su dimensión más fecunda. ¿Será un ensayo-introducción, inconcluso y permanentemente replanteado, la forma de su sistema? ¿No está con ello dando cuenta de la peculiaridad de su contenido? Además, este escrito viene a responder al plan de un libro que en cuanto tal —plan— Dilthey se atreve a denominar «una crítica de la razón histórica». Así lo señala expresamente en su dedicatoria «al conde Paul Yorck von Wartenburg», en cierta medida «coautor» inseparable de la *Introducción a las ciencias del espíritu.*

> *En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad de nuestras convicciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas* (Gedankenzusammenhang) *que ofrezco, se debe a usted?*
>
> (*G. S.*, I, p. IX; *Obras*, I, p. 2)

En este sentido, la *Einleitung*, finalizada en *Berlín*, entre otros requerimientos por el de una cátedra vacante en su Universidad, exigida por la «Vida de *Schleiermacher*» y dedicada al *conde Yorck*, en espera de la recompensa de su aplauso, es la emblemática caracteriza-

ción y el resultado del juego de lo que en el capítulo primero recogíamos como «una ciudad, un personaje, un amigo».

Este texto, entretejido en una conversación en la que se produce y muestra la conexión de los pensamientos, constituye a su vez para algunos excelentes especialistas, en cuanto tentativa de una crítica de la razón histórica, «el interno sistema filosófico diltheyano», o más precisamente, un «sistema de la fundación/fundamentación de las ciencias del espíritu»; o mejor aún, un sistema de la *Einleitung* (RODI: 1985, p. 169). No es cuestión ahora de reproducir la reconstrucción que sostiene estas afirmaciones. Será suficiente con subrayar el peso decisivo de los esfuerzos por obtener la cátedra de Berlín en este afán (por otra parte quizás entonces necesario) por ordenar y sistematizar sus escritos y sus proyectos. Baste recordar la configuración de la «presunta» obra.

La *Einleitung* comprende dos libros: la *Introducción* propiamente dicha y otro sobre la Metafísica como fundamentación, su esplendor y su ocaso. El segundo volumen conectaría con este segundo libro ofreciendo la parte histórica, es decir, la historia del dominio y declive de la metafísica (tercer libro). El *cuarto* y el *quinto* buscarían «una fundamentación teorético cognoscitiva de las ciencias del espíritu» (*G. S.*, I, p. XIX; *Obras*, I, p. 7). Este esquema presentado en el prólogo de la obra, encuentra su exposición más detallada en el escrito realizado en torno a 1893, *Berliner Entwurf* (*G. S.*, XIX, pp. 296 ss.) en el que el proyecto del segundo volumen se desarrolla más precisamente. Y, lo que es más importante, se añade un *sexto* libro en el que habría de exponerse las consecuencias metodológicas de la fundación teorético-cognoscitiva y lógica.

Nos hemos detenido en el esquema para llegar aquí. Consideramos de especial importancia la presencia de este sexto libro para una adecuada valoración de la *Introducción* y para atender en su más fecunda dimensión qué sentido tiene plantearse un «sistema de la *Einleitung*» en Dilthey. No será posible ya una lectura de la *Introducción a las ciencias del espíritu* que no tenga en cuenta las aportaciones del volumen XIX de sus *Ge-*

sammelte Schriften. En gran medida, es una tarea por hacer. Por múltiples razones, no es ni el lugar ni la ocasión. Pero sí de subrayarlo y de señalar por qué.

El título propuesto por *Frithjof Rodi* y *Hans Ulrich Lessing* para este volumen XIX es suficientemente expresivo: *El conocimiento de la realidad espiritual y la conexión de las ciencias del espíritu.* Se muestra así cómo nuevamente la tarea abierta ofrece el rostro del círculo. El sexto libro retoma y reemprende el tema del primero, pero no sólo en el sentido de la «necesidad de una ciencia fundante», sino como una teoría explícita de las ciencias del espíritu, sobre la base del fundamento teorético-cognoscitivo.

La irrupción de este sexto libro, por hacer o recomponer entretejiendo textos de Dilthey, supone un ingrediente más en los avatares de este pensador. Ya se ha señalado en la introducción a ese volumen XIX la incidencia de este libro *ausente* en la *presunta* obra de la *Einleitung*, calificándolo de impedimento para su conclusión (RODI y LESSING, en *G. S.*, XIX, p. XXXVIII). Los desarrollos del primer libro y su prosecución en rasgos en la estética, en la pedagogía, en la hermenéutica exigían y dificultaban —quizás obstaculizaban— la viabilidad de una elaboración metodológica unitaria, tal como se programaba en el sexto libro. No es cuestión ahora de rastrear la presencia en los escritos de Dilthey de este libro ausente; labor que, sin embargo, reviste el mayor interés. Pero destaquemos que esa presencia se da y que su permanente irrupción aproxima el *obstáculo* permanentemente, no dando tregua a la Introducción.

Aún más, los trabajos del volumen XX, volumen ya existente en manos de *Rodi* y *Lessing*, más acá o más allá de su publicación, pronostican complicar aún más la polémica sobre esta reconsideración permanente de lo sistemático; polémica que no se resuelve con dilucidar si Dilthey lo es o no, sino con reelaborar —de modo siempre histórico— qué quepa entender por «sistema» y «sistemático». Según *Rodi*, sólo con el curso *System der Philosophie in Grundzügen*, ofrecido regularmente por Dilthey entre 1900 y 1906, retoma la concepción original, en tanto en cuanto inicia la parte

sistemática con una *Autorreflexión como análisis de la conciencia empírica.* Con ello no se pone punto final a las complicaciones: se detecta una nueva, pero que estimamos decisiva. En su búsqueda, nos hemos alejado de la *Introducción* para, de su mano, vernos obligados a retornar, cargados ahora de menos ingenuidades.

La breve alusión a los problemas que plantea el volumen XIX de los *Gesammelte Schriften* ha sido suficiente para ubicar ahora *una* de las peculiaridades de la *Einleitung,* como crítica de la razón histórica, que fuerzan a Dilthey a discrepar de otros trabajos similares hasta entonces realizados.

> Reúne teoría del conocimiento y lógica *y prepara así la solución de la tarea que académicamente se designa como enciclopedia y metodología.*
>
> (*Obras,* I, p. 117)

Ya en *Grundriss der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* se recogen, en 1865, los elementos primordiales de las lecciones de Dilthey sobre lógica, teoría del conocimiento y psicología que en una u otra dirección se encaminan a un mismo fin:

> *procediendo de la diferencia entre percepción interna y externa, la teoría de la percepción cognoscitivo-teorético-psicológica conduce de la sensación a la representación espacial, a la experiencia temporal, y de aquí a las bases prediscursivas del pensamiento, a la lógica, a sus leyes y formas y a los métodos de las ciencias particulares.*
>
> (Rodi: 1985, p. 172)

Este itinerario, en el que el tomo I y el XIX se encuentran, en el asimismo encuentro de lo cognoscitivo-teorético-psicológico con la lógica, es el *armazón* de la fundamentación de las ciencias particulares, que en esa medida es *erkenntnistheoretische Grundlegung*: «fundación teorético-cognoscitiva».

Pero lo que se fundamenta son lo que Dilthey denomina *ciencias del espíritu.* A su campo se limita el problema en la *Einletiung* (*Obras,* I, p. 117). Y ésta es *la*

otra peculiaridad. Se basa en tres aspectos: *a*) en que las condiciones bajo las que surge el conocimiento científico natural —el ordenamiento espacial y el movimiento del mundo exterior— no tienen influencia sobre la evidencia de las ciencias del espíritu; *b*) en que sus métodos son muy diferentes de los de las ciencias naturales; y *c*) en que los hechos, la ley, el sentimiento del valor y la regla se hallan en una conexión interna que no se da en las ciencias de la naturaleza.

Pero estas *dos* peculiaridades sólo son tales en el juego de una y otra donde, a su vez, encuentran la dimensión más fecunda y más radicalmente diltheyana. La reunión de teoría del conocimiento y lógica pasa por una ampliación del horizonte de la lógica, en atención a sus propias exigencias —que nos conducen inexorablemente al problema capital de teoría del conocimiento: naturaleza del saber inmediato respecto a los hechos de la conciencia y relación de este saber con respecto al conocimiento (*ibid.*, p. 119); y además, en tanto en cuanto en las ciencias del espíritu los hechos psíquicos constituyen la base de la teoría, de los individuos, de la cultura, de la sociedad y de la historia.

> *Por eso la investigación gnoseológica acerca del modo como se nos ofrecen y la evidencia que les corresponde, es lo único que puede fundamentar realmente la metodología de las ciencias del espíritu.*
>
> *Así tenemos a la lógica como eslabón entre la fundación teorético-cognoscitiva y las ciencias particulares.*

Nos hemos visto obligados a anticipar el apartado 5.3 no sólo para subrayar el *retorno* de la *Introducción* en la lógica de las ciencias del espíritu, sino asimismo la irrupción de la fundamentación en el seno mismo de este retorno y como tal. Y estas consideraciones, en primer lugar, impiden una lectura restrictiva de la *lógica* a la que se refiere Dilthey, por cuanto su dominio ha de extenderse más allá de un quehacer formal que se redujera al análisis del pensamiento discursivo. Además, ponen en evidencia qué pretende la *Introducción* y en qué se basa su viabilidad y necesidad.

5.2. La demarcación de las ciencias del espíritu

Siguiendo esta dirección, Dilthey se hace cargo de los impulsos y conmociones sociales producidos a partir de la Revolución francesa y la exigencia que implican de conocer las fuerzas que rigen lo social, las causas de esa conmoción, los recursos para proceder y progresar sanamente. Lo considera una cuestión vital que evidencia la creciente importancia de estas ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social y que se ven impelidas a la búsqueda rigurosa de su conexión recíproca y de su fundamento.

> *El conjunto de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social lo abarcamos en esta obra bajo el nombre de 'ciencias del espíritu'.*
>
> (*Obras*, I, p. 13)

Más que un nombre se trata de un dibujo que «delimita con» y «se desmarca de» las ciencias de la naturaleza, un dibujo que se hace cargo de un conjunto complejo de hechos espirituales que habitualmente se denominan ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad... Un dibujo que no trata de dominar, sino de demarcar y comprender. Un dibujo que tiene la ventaja de acoger lo que no tenía una designación común reconocida, a pesar de su popularización con la *Lógica* de Stuart Mill, y a su vez también, dada su expresión imperfecta del objeto de estudio, de incitar a la tarea. Un nombre que dibuja una búsqueda, que es una seña, un guiño, una indicación:

> *el nombre escogido por nosotros tiene por lo menos la ventaja de dibujar adecuadamente el círculo de hechos centrales a partir del cual se ha verificado en la realidad la visión de la unidad de estas ciencias, se les ha fijado su ámbito y se las ha demarcado, si bien imperfectamente, con respecto a las ciencias de la naturaleza.*
>
> (*Ibid.*, p. 14)

Este nombre es, en esa medida, el que corresponde a algo que se ha erigido y crecido en la práctica misma de la vida y que para Dilthey no está aún constituido como un todo, ni con una estructura lógica análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural. Si consideramos *cómo ha cuajado históricamente* (y es necesario hacerlo así) veremos que es el resultado del análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con la experiencia sensible acerca de la naturaleza. Corresponde al surgimiento de un campo peculiar de experiencias, que tienen que ver con el círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna y que posteriormente se «configurarán» por sugestión de los fenómenos naturales exteriores (*Obras*, I, p. 17). Este *carácter inconmensurable* de los fenómenos materiales y espirituales subraya la inviabilidad de una derivación de los hechos espirituales del orden mecánico de la naturaleza (*ibid.*, p. 19).

Pero tal carácter incomparable no se debe sin más a la peculiaridad de sus ámbitos. Para Dilthey, además, el problema se complica por el carácter relativo de la demarcación respectiva de ambas clases de ciencias. Esta convivencia de lo que es inconmensurable se pone aún más en evidencia en el hecho de que las ciencias de la naturaleza están a la base de las ciencias que se ocupan del hombre, de la sociedad y de la historia (*ibid.*, p. 26). El curso natural condiciona la vida espiritual, pero este *punto de vista empírico objetivo*, del carácter material de la acción humana, ha de habérselas con el *punto de vista trascendental* según el cual cabe hablar de una acción formadora sobre la naturaleza, que se halla bajo las condiciones de la conciencia. No estamos sino ante un aspecto del problema del conocimiento (*Obras*, I, p. 27).

No es en este aspecto en el que nos detenemos. Nos interesa subrayar en qué medida está señalando no sólo la complejidad del asunto, sino a su vez su radicalidad e interés. Y lo haremos destacando que hemos de atender: *a*) *las unidades de vida*: las ciencias del espíritu han de vérselas de modo fundamental con los individuos psicofísicos, elementos que componen la sociedad y la historia; *b*) el *hecho vivo*: el ancho fondo de ese gran hecho

de la realidad histórico-social. De aquí se deduce que el material de las ciencias del espíritu queda configurado por el juego de estos dos factores.

> *El material de estas ciencias lo constituye la realidad histórico-social en la medida en que se ha observado en la conciencia de los hombres como noticia histórica, en la medida en que se ha hecho accesible a la ciencia como conocimiento de la sociedad actual.*
>
> (*Obras*, I, p. 33)

Las tres clases de enunciados que componen las ciencias del espíritu y a los que aludimos con anterioridad, se dan cita en esta consideración del material: el elemento *histórico*, el elemento *teórico* y el elemento *práctico*. Su relación y conjunción da una actualidad y vigencia al quehacer de Dilthey hoy todavía no suficientemente ponderado. Estamos ante «una circunstancia fundamental común en todas las ciencias del espíritu» (*ibid.*, p. 35), que configura lo que cabe calificarse de *una triple dirección en el pensar*, que impide en todo momento su reducción a una única manifestación, senda o huella.

Esta triple dirección corresponde a las tres tareas señaladas (o más bien, éstas a aquélla). La fundación/fundamentación de las ciencias del espíritu es el restablecimiento del *campo* de su relación recíproca y el procedimiento para lograrlo: condición de su posibilidad y legitimidad.

> *La relación recíproca de estas tres tareas en la conciencia pensante puede desarrollarse únicamente en el curso del análisis teorético-cognoscitivo (en forma más amplia de la autognosis)* (Selbstbesinnung).
>
> (*G. S.*, I, p. 26; *Obras*, I, p. 35)

Se comprende ahora por qué Dilthey considera que «la Filosofía de la historia» y la «Sociología» *desarticulan* el problema íntegro de la realidad histórico-social en problemas particulares. Y lo hacen estableciendo una conexión paralela a la conexión de la realidad histórica, o una dirección científica de la sociedad, mediante proposiciones que forman una unidad. En lugar de servirse

de los métodos del *análisis histórico* y de la *autognosis* (asimismo analítica) se quedan fijadas en nociones universales, impresiones de conjunto, en fórmulas esenciales o que se deducen de un principio metafísico general, que buscan la contemplación ociosa y no la vivencia (*Obras*, I, pp. 96-100, 105) y que pretenden expresar el sentido de la historia o la sociedad: «todo es niebla metafísica» (*ibid.*, p. 113).

Como veremos, niebla familiar y niebla necesaria, pero niebla al fin y al cabo. Niebla, para Dilthey, más extendida de lo que algunos estiman. Niebla difícil de abandonar pero cuyo abandono, cuando efectivamente se produce, si es que cabe hacerlo —Dilthey insiste en que sí— es una liberación. Sólo el tratamiento especial propuesto por nuestro autor es capaz de

> *romper los vínculos en que la hermana más vieja y más fuerte —la metafísica— tenía sujeta a la más joven —las ciencias del espíritu— desde los tiempos en que Descartes, Spinoza y Hobbes trasladaron sus métodos, maduros en la matemática y en las ciencias de la naturaleza, a las ciencias rezagadas.*
>
> (*Obras*, I, p. 120)

Dilthey, en el *libro segundo* de la *Einleitung*, expone en una perspectiva histórica cómo la metafísica ha desempeñado el papel de una fundamentación. Esta metafísica dominante que se alía a las ciencias empíricas o se acomoda a ellas, que fomenta la separación entre ciencias racionales y empíricas, impidiendo la comprensión de la conexión de las ciencias del espíritu, es realmente familiar. Extendida por toda la urdimbre de los conceptos modernos, no sólo penetra la religión, el estado, el derecho o la historia, sino que en gran medida ha procurado su nacimiento bajo su poder y difícilmente han abandonado el reconocimiento de su señorío.

Resulta de especial interés resaltar que estas tareas se relacionan en la conciencia que piensa y únicamente en el curso del análisis señalado. El campo de esta interrelación discurre al compás de dicho análisis, provocando desplazamientos. El terreno se mueve y discurre. El fundamento no ha de constreñir las ciencias del

espíritu, sino que se trata de que las comprendą y las fundamente «en la forma misma en que se han producido» (*Obras*, I, p. 36). Siquiera emblemáticamente no podemos dejar de nombrar dos palabras —más que palabras—: arqueología y genealogía.

Fundamentar en el producir se constituye en una labor extraordinaria y que, en última instancia, nos dejará en manos hermenéuticas. El juego de los recursos del pensamiento —el análisis y la abstracción— será indispensable para hacernos cargo de los fines de las ciencias del espíritu:

> *captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación.*
>
> (*Ibid.*, p. 37)

En definitiva, cada ciencia particular se vale del instrumento ineludible que le posibilita prescindir de determinados aspectos del hecho, a fin de destacar un contenido parcial de la realidad histórico-social. Pero el hecho no se da en las ciencias del espíritu al margen de la ley, el sentimiento del valor y la regla, sino que se halla con ellos en una conexión interna. De ahí que sólo en la *autognosis* se restablezca, se establezca *de nuevo* aquella relación recíproca de tareas, al hacerse cargo de la conexión entre nuestro *conocimiento* de la realidad de la unidad de vida y nuestra *conciencia* de toda esa serie de relaciones recíprocas de los valores que, en la vida, encuentran nuestra voluntad y nuestro sentimiento (cfr. *Obras*, I, pp. 37, 43 y 120).

La autognosis *(Selbstbesinnung)* es «sobre», en «torno a» *(über)* la conexión *(Zusammenhang)*, y la conexión es «entre» *(zwischen)* «nuestro conocimiento de» y «nuestra conciencia de». La autognosis, por tanto, recupera un terreno y un espacio, no un estado de ánimo o de conciencia.

Dilthey, en un tono que no es difícil ni forzado reconocer hoy en Heidegger, hace ver, sin embargo, que se trata de «una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos». No es cuestión, pues, de dejar-

la de lado o descartarla con argumentos extraídos de las ciencias. Dilthey insta a repensarla por completo como única vía para reducirla y disolverla.

> *Sólo quien se dé cuenta claramente de este punto de vista metafísico en toda su fuerza, es decir, que comprenda históricamente su necesidad arraigada en la naturaleza perenne del hombre, entienda por sus razones su prolongado señorío y se percate de sus consecuencias, será capaz de desplazar su propio pensamiento de este terreno metafísico y de marcar, para eliminarlos, los efectos de la metafísica en la bibliografía de las ciencias del espíritu. Porque es la humanidad misma la que ha emprendido esta marcha.*
>
> (*Obras*, I, pp. 125-126)

Una lectura pausada de este texto desautoriza las habituales afirmaciones según las cuales Dilthey propone «no hacer caso de la metafísica». No lo forzamos al señalar que nos impulsa a hacernos cargo de su contenido, a atravesarlo, a liberarlo, a abrirle nuevos espacios, y a atender su sentido y alcance. Dilthey lo hace señalando que la metafísica: *a*) en lugar de efectuar la conexión interna de modo efectivo, la representa abstractamente, y *b*) nunca supera la relatividad del círculo empírico en el que surgen sus conceptos y deviene escepticismo (la sombra de la metafísica). Pero a ello accede a través de una detallada exposición histórica, en la que la superación es lenta y en la que los vestigios metafísicos llegan más allá de las declaraciones de su acabamiento, penetrando incluso la fundación teorético-cognoscitiva. Este camino

> *nos conducirá al punto de vista psicológico, que trata de resolver el problema del conocimiento, no partiendo de la abstracción de una inteligencia aislada, sino de la totalidad de los hechos de conciencia.*
>
> (*Obras*, I, p. 384)

En esa medida, poco a poco «la hermana joven» —las ciencias del espíritu— se abre paso, liberándose de la sujeción de «la hermana fuerte y vieja» —la metafísica—. Esta liberación es un hecho, para Dilthey im-

puesto por las tareas mismas de la vida. El proceso de la historia de las ciencias ha ido configurando un marco de relaciones más libres entre ellas, sobre un fundamento teorético-cognoscitivo. Un grupo de conocimientos o de ciencias que se refieren a los hombres, a sus relaciones entre sí y con la naturaleza exterior, se vienen mostrando enlazados entre sí.

> *La historia, la economía política, las ciencias del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, la concepción filosófica del mundo, ya sean como teoría, ya como conocimiento del transcurso histórico, componen tales ciencias.*
>
> (*Obras*, VII, p. 91)

Sería inexacto no reconocer en qué medida estas ciencias proceden de un movimiento que desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX —en opinión de Dilthey, partiendo de Alemania— ha ido conexionando sus temas, basándose en una determinada lectura histórico-universal que los enlaza en un todo filosófico. Ya vimos en qué modo y con qué insuficiencias.

El libro de la *Einleitung*, al exponer las relaciones históricas entre la vida psíquica, las ciencias particulares y el destino de la metafísica, muestra cómo va abriéndose paso una mayor libertad de las partes de la vida intelectual en su relación recíproca, que la que propugnaba la unidad subjetiva de la metafísica. Y ello en virtud del *proceso de diferenciación* de la propia vida espiritual. Resulta sugerente en este sentido la indicación de Dilthey que da pie a lecturas menos preestablecidas de Hegel y acentúa el carácter dinámico de la *Fenomenología del Espíritu*.

> *El libro segundo cumple también en el conjunto de mi pensamiento una función que quizás podría compararse con la posición que ocupa la fenomenología de Hegel en el marco del sistema.*
>
> (*G. S.*, VIII, p. 392)

Este papel activo del surgimiento de las ciencias del espíritu que produce la sana independencia de los fac-

tores de la vida intelectual, de la fe religiosa, de las ciencias naturales y del conocimiento... no oculta sino que pone en evidencia la necesidad de una fundamentación.

5.3. La necesidad de fundamentación

En el surgimiento de las ciencias particulares del espíritu se ha venido mostrando su conexión con la realidad histórico-social. Ello exige una *conciencia de la relación* de sus verdades, en la medida en que cada ciencia es un contenido parcial de la realidad. Esa *conciencia que es relación* presta la claridad —y el ámbito de claridad— requeridos.

A la exposición histórica realizada en la *Einleitung* seguiría, como señalamos, una sistemática, nunca explícitamente tematizada por Dilthey y que se encuentra dispersa en sus escritos. Pero dicha exposición histórica no sólo *prepara* la fundamentación teorético-cognoscitiva de las ciencias del espíritu, sino que además la *exige*. Por tanto, fundamentar en atención a esa exposición histórica será «desarrollar un fundamento» (*Obras*, I, p. 117).

El fundamento tiene una dimensión crítica que incluye la posibilidad y la capacidad del hombre para conocerse, y a la sociedad y a la historia que crea. Esta tarea se ofrece como crítica de la razón histórica *(ibid.)*, según reiterada formulación. El fundamento es el espacio de ese conocimiento y reconocimiento. Esta experiencia es la base del filosofar.

La fundamentación como desarrollo de un fundamento ha de incluir estos dos aspectos: la conciencia de la relación (conciencia crítica) y la experiencia plena y la realidad entera y verdadera como base. Su conjunción deja en su lugar el proceso histórico (el pensamiento abstracto, el conocer o el saber son resultado de un determinado proceso) y plenifica la naturaleza humana como una totalidad: los actos vitales incluyen inteligencia, voluntad, sentimientos y la realidad asimismo incluye la religión, la metafísica o lo absoluto (*Obras*, VIII, pp. 372-373).

Esta conciencia crítica que tiene como base la experiencia plena exige otra lógica, y otro ideal lógico:

> *Las exigencias lógicas del concepto quedarán satisfechas, desde el punto de vista crítico, cuando en la conexión cognoscitiva en que se presentan se nos dé la conciencia del proceso cognoscitivo mismo mediante el cual se ha formado, y se determine así unívocamente su lugar en el sistema de signos que se refieren a la realidad.*
>
> (*Obras*, I, p. 119)

Otro tanto puede decirse de las exigencias lógicas de un juicio. Ya insistimos en qué medida la *Einleitung* venía pidiendo ensanchar la lógica, ampliar su horizonte hacia una conjunción con la teoría del conocimiento y, además, por contra, no pretender abarcar y resguardar la totalidad de lo decible sino restringirse a las ciencias del espíritu.

Es el momento de recapitular. Para Dilthey, el único apoyo firme se halla en *la experiencia interna*, en los hechos de la conciencia. Los hechos psíquicos y psicofísicos constituyen la base de toda teoría o proposición sobre los individuos, los sistemas culturales o la organización de la sociedad (*Obras*, I, pp. 5 y 119). Si toda ciencia es ciencia de experiencia y ésta ha de ser plena, su validez se sustentará en *las condiciones de nuestra conciencia* en la que se presenta, más allá de las cuales no cabe remontarse. Ahora se comprende mejor por qué la «escuela histórica» procedía de modo limitado: estudiaba y utilizaba los fenómenos históricos sin conexionarlos con el análisis de los hechos de la conciencia. Adolecía precisamente de fundamentación, al no centrarse en el único saber en última instancia seguro (*Obras*, I, p. 4).

Ya podemos subrayar que la atención al desarrollo del fundamento incluye la atención al proceso de formación de los hechos de conciencia.

> *Por eso la investigación teorético-cognoscitiva (gnoseológica) acerca del modo como se nos ofrecen y la evidencia que les corresponde es lo único que puede fundamentar realmente la metodología de las ciencias del espíritu.*
>
> (*Obras*, I, p. 119)

Hemos preferido recoleccionar estos aspectos, en cada caso en otros lugares y con otras intenciones señalados, para destacar cómo va enriqueciéndose el fundamento, a la par que mostrando su necesidad, y cómo se muestra cargado con el amplio material que el proceso histórico de las ciencias particulares viene aportando. Y para apuntar en qué dirección de la conexión metafísica surge —sin duda en su desplazamiento (que no apartamiento)— lo que Dilthey denomina la «conexión interna de la ciencia moderna» *(ibid.)*. Así, en la totalidad de la naturaleza humana, en la atención por tanto a su experiencia plena de lenguaje e historia, ha de buscarse esta conexión.

Tal vez no sea necesario insistir en que *lo interno* no se reduce a una *interioridad*. Bastaría recordar en qué medida cuando Dilthey se plantea la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior, éste aparece no como un mero fenómeno. En nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo, al mismo tiempo que el yo se da eso otro independiente y se nos presenta como vida y no como mera representación; otras unidades de vida que se dan con nuestra propia unidad de vida. Esta lectura es la que acentúa aún más el alcance de la experiencia y amplía su horizonte (*Obras*, I, pp. 6-7).

Se comprende ahora por qué las *condiciones* bajo las que surge el conocimiento científico-natural son diferentes, y en qué modo los procedimientos experimentales no son aplicables a la relación entre las ciencias particulares y su verdad. Las condiciones de las ciencias naturales no bastan para las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia. Al fundarse y fundamentarse en la experiencia interna, al penetrar en ese fundamento

> *se abre la perspectiva de alcanzar para la conexión de verdades, de las ciencias '(del espíritu)' una seguridad a la que jamás podrán llegar las ciencias de la naturaleza, en cuanto pretendan ser algo más que descripción de fenómenos.*
>
> (*Obras*, I, p. 120)

La atención al desarrollo del fundamento se expresa en los diferentes grados de elaboración a través del

análisis. No sólo eso, habremos de ver cómo los conceptos con los que opera son diferentes, las «categorías» asimismo y la «objetividad» de su saber, también; distinto modo de concebir los hechos, distintos métodos...

Reviste especial interés en este sentido el *borrador* de una carta que, en 1882, casi ultimó Dilthey para acompañar unos pliegos de imprenta de su *Einleitung*. Denominada por los especialistas *Carta a Althoff*, perfila en ella el plan general (cfr. LESSING, ed.: 1986, p. 24). Señalaremos un par de aspectos. En él (*G. S.*, XIX, pp. 389-392; *ibid.*, pp. 33-36) se recoge la necesidad de *justificar* y *delimitar* el trabajo realizado a partir de la eclosión de la Revolución francesa (trabajo de jurisprudencia positiva, política, teología..., etc.) mediante una *fundamentación filosófica adecuada* que dirimiera las disputas abstractas.

Dilthey considera que el fundamento sobre el que tratar el desarrollo de una ciencia del hombre, la sociedad y la historia, ha de erigirse partiendo de las experiencias de la vida espiritual. La única realidad plena y completa se da en la experiencia interna, ya que los hechos de la conciencia constituyen ese mundo espiritual y son tal y como se nos dan. Por ello, desde esta convicción se abre la tarea de rastrear el *hecho psicológico* (que pertenece a la totalidad de la vida psíquica) que subyace a las abstracciones en que, como herencia de la metafísica, han basado la teoría del conocimiento. En definitiva, el pensar lógico se funda en su sentimiento de convicción en la experiencia. Sus formas, leyes, y relaciones, se limitan a yuxtaponer, comparar o distinguir las que se dan en la vivencia interna,

> *y las categorías que emplea son, en el ámbito de las ciencias del espíritu, expresión de hechos reales, que se dan en la vida espiritual.*
>
> (*Ibid.*, p. 392; pp. 35-36)

La fundamentación se encaminará por tanto hacia una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu, que teniendo como base la psicología se eleve a una lógica de las ciencias del espíritu:

cuyo objetivo último es contribuir a dirimir la disputa entre las teorías abstractas y la visión histórica, entre por un lado la conciencia de nuestra libertad, y por otro, el nexo causal, así como la existencia de uniformidad en el curso de la historia.

(Ibid.)

La búsqueda de una fundamentación psicológica

6.1. Una psicología más filosófica

Los años que siguen a la publicación de la *Einleitung* en 1883 son para Dilthey extremadamente fecundos. En ellos se concibe además, curiosamente, la inviabilidad de completar la *Introducción* como una obra. Los trabajos que le acompañan hasta finales del siglo serán ya para siempre, si bien no exclusivamente, los *materiales para una obra inacabada,* materiales para el presunto tercer, cuarto, quinto y hasta —como vimos— tal vez sexto libro. En estos materiales cabe rastrear los *elementos para una fundamentación sistemática.* De entre ellos destacaremos *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en el mundo exterior* (1890), *Experiencia y pensamiento* (1892), y sobre todo los dos importantes trabajos de los noventa: *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) y *Sobre psicología comparada. Contribuciones al estudio de la individualidad* (1896).

No se pretende de este modo olvidar otros importantes trabajos de poética, estética o pedagogía. Es un

problema de acento, que consideramos justificado. Dilthey se encuentra entretenido en el diseño de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu. La psicología, joven pero suficientemente consolidada, apuntaba perspectivas y parecía atenerse con rigor a los hechos e incluso se movía en terrenos que ofrecían resultados científicos de relieve. Las consideraciones de Dilthey no podrán partir sino del estado de hecho de la ciencia psicológica de su tiempo, sobre todo para reexaminar el alcance de su capacidad (BIANCO: 1985, p. 63).

La psicología *explicativa* suscita en ese momento gran cantidad de trabajos y despierta la atención.

> *Pretende explicar la constitución del mundo psíquico según sus elementos, fuerzas y leyes, lo mismo que la física y la química explican la constitución del mundo de los cuerpos.*
>
> (*Obras*, VI, p. 193)

Esta tendencia, en la que se encuentran psicólogos asociacionistas como Herbart o Spencer, entiende por ciencia la subordinación a una conexión causal y pretende conocer los fenómenos psíquicos a partir de un modo limitado de elementos unívocamente determinados. Se reduce a transferir el método científico-natural de formación de hipótesis, completando lo dado con una conexión causal. Su base es una combinación de tales hipótesis.

No se trata de mostrar ahora hasta qué punto, a pesar de sus proclamas y de sus intentos de apoyarse en las ciencias de la naturaleza para cohonestar el empleo de las hipótesis, su método difiere del de la física o la química. Lo que nos importa señalar con Dilthey, ahora, es que difícilmente podrán fundamentarse en esa psicología las ciencias del espíritu. Mientras que los hechos se presentan a éstas desde dentro, como una realidad, y como una conexión de la vida anímica, en las ciencias de la naturaleza lo hacen dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, y la conexión se da sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis (*Obras*, VII, p. 197). Es en este con-

texto en el que Dilthey señala lo que ha venido a ser prácticamente una formulación de sus planteamientos:

> Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir *(la naturaleza la «explicamos», la vida anímica la «comprendemos»).*

No es hora ni lugar de insistir: explicar *(erklären)* corresponde al quehacer que exige la naturaleza y es el modo de proceder de las ciencias de la naturaleza; comprender *(verstehen)* es lo que cabe para hacerse cargo de la vida anímica y es lo que se espera de las ciencias del espíritu. El interés se centra ahora en subrayar que la conexión vivida *(erlebte Zusammenhang)* es lo primario y que ya en la experiencia interna se nos dan en un todo los procesos de causación y los enlaces de las funciones, como miembros de la vida psíquica.

Las insuficiencias y problemas que plantea la psicología explicativa se centran en que, en su desatención, no tiene por objeto la íntegra naturaleza humana y su conexión concreta. Por esta razón Dilthey llega en algún otro momento a oponerle una supuesta *psicología real* que atendería la integridad de la vida psíquica. No tanto como resultado científico sino como denuncia de la psicología escolar y expresión de la necesidad de una sistemática psicológica en la que encontrara lugar todo el contenido de la vida del alma, su realidad intacta y poderosa (*Obras*, VI, pp. 207-208).

Ahora, en una posición más elaborada, puede Dilthey señalar lo que cabe exigir de la psicología, en su necesidad de ofrecer una conexión de validez universal, en su necesidad de firmeza y seguridad:

> *Sólo una ciencia que denomino psicología descriptiva y analítica por oposición a la explicativa o constructiva, nos puede librar de todas las dificultades señaladas. Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, enlazadas en una única conexión, que no es inferida o interpolada por el pensamiento, sino simplemente vivida.*
>
> (*Ibid.*, p. 204)

Partiendo de la conexión vivida —en la psicología la conexión es dada de un modo originario y constante en el vivir. La vida se nos da únicamente como conexión (*ibid.*, p. 197)—, somete la realidad de la vida psíquica a la descripción y en lo posible al análisis. Se exige para ello que la realidad social e histórica se someta primero a una *desarticulación* en sistemas o nexos finales, tales como el derecho, el arte, la vida económica, la religión. En esa trama homogénea —que no es sino «la conexión» psíquica de los hombres que en esos nexos cooperan— podrán analizarse las conexiones. Se trata de partir de la vida anímica desarrollada y no de derivarla desde procesos elementales.

La desarticulación y distinción ha de hacerse a partir de la conexión dada, surgir de la vivencia misma y exponer la realidad íntegra de la vida psíquica. Este camino que conduce de las creaciones a las condiciones psíquicas que las han hecho posibles, pide asimismo arraigar en esa vivencia. La descripción y el análisis lo serán de esa conexión originaria que es siempre la misma vida, y tendrá por objeto la regularidad en el contexto de esa vida psíquica evolucionada.

> *El objetivo del estadio de los fenómenos psíquicos lo constituye la conexión de los mismos. Esta se nos da, a través de la experiencia interna, en las circunstancias de la actuación de un algo vivo, libre e histórico.*
>
> (*Obras*, VI, p. 241)

La incapacidad de la psicología explicativa para obtener un conocimiento objetivo de la conexión de los fenómenos psíquicos y sus distracciones con hipótesis, la reduce a un valor heurístico. Con ello no se logra esa conexión anterior a todo conocimiento que es la vida y cuyas características (Dilthey enumera «vitalidad, historicidad, libertad, desarrollo» —*ibid.*, p. 243—) piden una actuación en el mismo terreno y sentido. La conexión no es producto de excitaciones sensibles que se enlazan en la percepción sensible sino de esa actividad viva, que ya es en sí conexión: actividad unitaria en nosotros (*ibid.*, p. 241).

Esa incapacidad de la psicología explicativa no le impide a Dilthey reconocer un terreno propio y una labor necesaria, allí donde la experiencia no ofrece ninguna conexión: introducir una terminología científica común a las ciencias del espíritu, describir conexiones de la vida psíquica, facilitar el control de las hipótesis... Pero no podrá superar ese campo de la provisión de material y no conduce, como señalamos, a ningún conocimiento de la vida psíquica. Con ello se subraya, una vez más, que lo vivido no puede quedar subsumido bajo conceptos elaborados en base al mundo exterior que se nos da en los sentidos.

Dilthey insiste en la necesidad de una psicología que ponga en la base de sus procedimientos el *método descriptivo y analítico* y que mantenga en sus límites las construcciones explicativas y sus hipótesis —sin dejar que devengan explicaciones hipotéticas. Es esta psicología la que

> *se convertirá en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza.*
>
> (*Obras*, VI, p. 241)

Y sólo será fundamento en la medida en que ella misma se funde en la experimentada conexión de la vida psíquica: fundamento vivido. Fundamento, al mismo tiempo, firme (*ibid.*, p. 223). De una manera viva, en la vivencia se nos da conexión del todo, la íntegra totalidad de la vida anímica.

La psicología así fundada posibilitará al mismo tiempo la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu. Esta fundamentación no es nunca un fijar lo fundado y «darlo por sentado» en su fundamento, sino que es una consideración, la consideración de la vida misma *(die Betrachtung des Lebens)*. Es ésta la que reclama la *exposición* de la realidad *(Wirklichkeit)* del alma en todas sus posibilidades (*G. S.*, V, p. 175; *Obras*, V, pp. 208-209). La fundamentación psicológica es, por tanto, una exposición. En esa exposición ha de darse *lugar* a todas las fuerzas y formas psíquicas: hasta el héroe, el creador o el genio religioso.

A esta tarea le corresponde un camino: partiendo del hombre civilizado desarrollado se ha de *describir* la conexión de su vida psíquica, subrayando las manifestaciones de la misma y de *analizar* las diversas conexiones singulares que se contienen en esta conexión abarcadora. Se lleva el procedimiento hasta donde sea posible, incluso, tal vez, hasta la explicación de su génesis, mostrando en cada caso el grado presumible de seguridad.

> *Se apela por doquier a la psicología comparada, a la historia evolutiva, al experimento, al análisis de los productos históricos: así es como la psicología se puede convertir en el intsrumento del historiador, del economista, del político y del teólogo; así podrá también dirigir y guiar al observador de los hombres y al hombre práctico.*
>
> (*Obras*, VI, p. 209)

Nuevamente Dilthey propone una *tarea*. Esta palabra reiterativa y casi obsesiva en sus escritos viene acentuando la inviabilidad de dar por realizada o zanjada la cuestión. Se destaca, en cada caso, que el procedimiento es siempre un proceder histórico y que la fundamentación, ahora, en cuanto que ha de *exponerse*, ha de someterse permanentemente al riesgo de su insuficiencia y a la labor crítica de su cuestionamiento. *La* fundamentación psicológica, o mejor, *una* fundamentación psicológica —la que hemos subrayado— mostrará sus fisuras y limitaciones en el *curso* —precisamente en cuanto tal— de su proceder, poniendo en claro quizás las de toda fundamentación psicológica.

6.2. Límites de una fundamentación psicológica

La teoría de las ciencias del espíritu, inseparable de su demarcación —y ésta de aquélla— se basa en el *factum* de la existencia de un grupo de ciencias (*Obras*, VII, p. 92). En la búsqueda de la *trama* de todas ellas, en este «período de los noventa» Dilthey propone este

modo de proceder descriptivo analítico, que algunos han denominado «regresivo», y que pretende fundamentar esas ciencias del espíritu mediante la fundamentación de los hechos que las sustentan: los hechos de la conciencia. Toda esta época quedaría marcada por la peculiaridad de este proceder y, en esa medida, se diferenciaría de las posteriores. Veremos, en su momento, en qué sentido.

Pero en el modo en que ha sido expuesto por la psicología descriptiva y analítica plantea algunos serios problemas; serios y fecundos. Dilthey insiste ahora en otro *factum*: «el conocimiento indudable que poseemos de los estados anímicos» (*Obras*, VI, p. 245). Este *factum* disiparía algunas dudas tales como si podemos percibir los estados internos: «si existe tal conocimiento debe ser posible» —cada uno sabe lo que es un sentimiento de placer, un impulso volitivo o un acto mental y es quien tiene conciencia interna de él— *(ibid.)*. Ahí no concluyen sin embargo las dificultades.

Lo psíquico se halla siempre en proceso y además la percepción se refiere a una sola persona. Dilthey considera que estos nuevos problemas se alivian teniendo en cuenta que completamos la captación interna mediante la captación de otras personas. Con todo, siempre de modo deficiente ya que en última instancia hemos de recurrir a una transferencia de nuestra propia vida anímica. Pero hay más problemas. No disponemos de medios para constatar dónde termina la vida psíquica y dónde se da materia organizada sin ella. Estas deficiencias obligan a la psicología a la adopción de dos procedimientos que generarán finalmente una necesidad extremadamente interesante: 1) «penetrar en la vida psíquica por muchas puertas»: se trata de aliar la percepción y observación de nosotros mismos con la captación de otras personas, el método comparado, el experimento, el estudio de los fenómenos anormales; 2) «utilizar los productos objetivos de la vida psíquica»: en todas las realizaciones históricas, en el lenguaje, en la literatura, en el arte, hay una vida que se ha hecho objetiva, que se ha objetivado en formas permanentes sobre las que el análisis puede retornar (*Obras*, VI, p. 247).

Y ahora, la necesidad. Todas estas conexiones singulares que el análisis psicológico establece, no satisfarán el intento de fundamentación de Dilthey si no cabe remitirlas a una conexión amplia y uniforme, general, que coordine aquellas singulares: *conexión de toda la vida psíquica humana.* Esto nos permite, por un lado, manifestar la exigencia de ir más allá, a partir de esta psicología descriptiva y analítica y, por tanto, acentuar que esta exigencia surge internamente de ella, en cuanto que favorece y expresa ese camino. Por eso ha llegado a hablarse, junto a esta psicología básica, de una *protopsicología* o psicología en movimiento, vivencia y conciencia de la conexión psíquica (IMAZ: 1978, p. 169). Es este trazado dinámico el que ahora queremos destacar.

Si la unidad de vida se encuentra en esta doble tensión, de estar condicionada por el medio y al mismo tiempo reaccionando sobre él, en interacción con el mundo exterior,

> *se produce una articulación de estados internos; designo a la misma como estructura de la vida psíquica. Y al tratar de captar la psicología descriptiva esta estructura, se le revela la conexión que traba las series psíquicas en un todo. Este todo es la vida.*
>
> (*Obras*, VI, p. 249)

Esta conexión de la vida psíquica es su estructura, lo que nos permite hablar de una *conexión vital.* El carácter activo y dinámico de la estructura —estructura vivida, estructura en desarrollo— pone en evidencia que la unidad de vida no se reduce a una pasividad receptiva de los contenidos, que se limitarían a excitar una respuesta determinada. La unidad de vida escoge, anima reacciones, provoca adaptación y, en su caso, adapta sus propios procesos vitales o domina pasiones y el juego de las representaciones a través de la voluntad y su intensa actividad. Nuevamente Dilthey exclama: «Esto es la 'vida» (*ibid.*, p. 259). Y añadimos, y por tanto conexión vivida como un desarrollo.

La estructura psíquica es el entramado en el que se traban los procesos psíquicos: entramado de procesos y no algo frío y rígido. Esa estructura pensada «en activi-

dad» es la que potencia y posibilita el desarrollo. Hay, para Dilthey, más momentos o factores cuya lectura en actividad es condición de este desarrollo: conexión estructural, finalidad, valor vital, articulación psíquica, formación de una conexión psíquica adquirida y procesos creadores (*Obras*, VI, p. 265). No nos detendremos en ellos, sólo insistiremos en la necesidad de su articulación y cooperación y en el sentido de su desarrollo.

No se trata, sin más, de un germen que se despliega (para Dilthey una concepción metafísica) ni de una sucesión procesual de estados (como lo explican hipotéticamente las ciencias empírico-naturales) sino de acentuar el carácter de experiencia vivida, experiencia efectiva interna. La conexión estructural no es resultado de las actividades; son las actividades las que se diferencian a partir de ella.

Se comprende así por qué la relación del *yo* con el *mundo*, correlatos del entramado de los procesos psíquicos, responde a modos estructurales de relación con un contenido que el análisis no puede menos que encontrar en la vida, modos nada concéntricos, modos de comportamiento del yo con el objeto: aprehenderlo, sentirlo o quererlo (cfr. IMAZ: 1978, pp. 174-175). Con ello queremos manifestar su irreductibilidad y mostrar en qué medida su «positivismo atípico», su «positivismo de espíritu», se halla apegado a la vivencia.

El camino que denominamos «regresivo», de las creaciones a las condiciones psíquicas que las ha hecho posibles, remite ahora la investigación psicológica a la vivencia de la que surge. Pero, a su vez, abre de nuevo la tarea, la de destacar la conexión estructural en la vida psíquica desarrollada.

> *Tendrá que encontrar la ley estructural mediante la cual se traban la inteligencia, la vida impulsiva y afectiva y la actividad volitiva en el todo articulado de la vida psíquica. La conexión que se exhibe en esa ley estructural se compone exclusivamente de experiencias vivas sobre las diversas trabazones de las partes psíquicas. Su sentido se nos ofrece en la experiencia interna de un modo, por así decirlo, apremiante.*
>
> (*Obras*, VI, pp. 225-226)

Las complicaciones han ido produciendo lo que ahora es ya un fecundo desplazamiento. Si no es suficiente con el análisis de la percepción interna, si lo interno no es sino una experiencia y no simplemente un estado de conciencia, exige el examen de los productos y procesos históricos en los que la conexión psíquica misma se viene constituyendo y objetivando. La psicología ha de atender a la historia para penetrar más a fondo en la naturaleza humana. Con ello se anuncia una tendencia que, como veremos, hace deslizar el acento de fundación/fundamentación de la psicología a la hermenéutica (BIANCO: 1985, p. 78).

Para Dilthey, *productivo detector y generador de tareas*, hay una singular que se abre en el seno de lo que venimos diciendo. El eslabón que une la psicología descriptiva con las ciencias del espíritu se halla en la investigación de las formas de lo particular en la naturaleza humana, pero queremos destacar, en el privilegiado caso de la individualidad, la significación que le corresponde a una psicología descriptiva para el estudio histórico de su desarrollo. En qué modo la individualidad *nace* a base de las diferencias cuantitativas y *se plasma* en el desarrollo mismo, no siendo congénita. En qué medida el incremento de estas diferencias está *condicionado* por la difusión del trabajo y la diferenciación político-social. Hasta qué punto la cultura *provoca* existencias más sensibles...; cómo las diferencias cuantitativas van creciendo y en qué medida y qué fuerzas actúan en el desarrollo de la individualidad. Y en este contexto han de leerse las hermosas palabras con las que Dilthey está a punto de concluir su importante trabajo de 1884:

> *Todo lo que fomenta la libertad y la fuerza interna de formación actúa en favor de esa trabazón de las diferencias cuantitativas dadas en un todo adecuado. La disolución de los vínculos político-sociales en la sociedad antigua, la disolución de la vieja fe religiosa, la formación libre de una atmósfera de visión propia de la vida y del mundo en torno a la persona, tales como se fomentan por una especie de fuerza meta-*

física de la reflexión y por la actividad artística de la fantasía.

(*Obras*, VI, p. 282)

Los procesos históricos en los que la conexión psíquica se constituye y objetiva abren la fundamentación psicológica a otras necesidades. Ponen en evidencia su incidencia y sus límites, manifiestan el carácter ineludible de la atención a los productos históricos y señalan que lo «regresivo», concebido como tal, ignoraría la proyección de los hechos psíquicos y el alcance de la conciencia más allá de sus estados; sus representaciones conllevan asimismo un elemento emocional y un componente volitivo. La conciencia psíquica es, al mismo tiempo, conciencia histórica.

Gran tarea la que representa el echar los puentes entre la psicología actual y la visión del mundo histórico. Podremos aproximarnos poco a poco a esta meta cuando a los recursos actuales se añada el estudio de los productos históricos y el experimento orientado hacia las diferencias psíquicas de los individuos.

(*Ibid.*)

6.3. Los quiebros de la poética

No es cuestión ahora de reproducir los avatares y enredos de los procesos de Dilthey, por la vía de enredarnos asimismo en ellos. Pero parece conveniente aludir, siquiera brevemente, a lo que constituye el primer intento de construir una ciencia particular del espíritu, en el caso de la poética. No se trata ahora, como decimos, de seguir otras sendas. Es cierto, según el editor y traductor a nuestro idioma ha señalado (IMAZ, *Prólogo*, a *Obras*, VI, p. VIII), que la «fundamentación de una ciencia empírica de los fenómenos naturales» como tarea de su generación, se muestra ya en las primeras e incesantes preocupaciones de la *moral* y *la pedagogía*, pero entre breves escritos y medias palabras ni siquiera

toman el cuerpo suficiente para seguir el camino de una fundación de las ciencias del espíritu. Sin embargo, los materiales para una *poética* vienen, si no a construir una fundamentación autónoma, sí a resultar un soporte ineludible del intento de hacerlo en la psicología. Por ahora, el inicio de un itinerario que, quizás, ofrecerá «a última hora» fecundas y notables reapariciones.

> *Acaso posea la poesía, en lo que respecta al estudio de este hecho fundamental de las ciencias del espíritu, la historicidad de la libre naturaleza humana, una gran ventaja con respecto a las teorías de la religión o de la moral, etc. En ningún otro dominio, fuera de la ciencia, se han conservado de modo tan completo los productos de los procesos; se encuentran acumulados en las obras literarias. En los productos parecen palpitar todavía de una manera viva las fuerzas actuantes.*
>
> (*Obras*, VI, p. 7)

Estas contundentes palabras, paliadas con el «acaso» inicial, se recogen en *La imaginación del poeta* (1887), efectivo acopio de materiales para una poética y alguno de cuyos rasgos abre cauces de especial interés. Dilthey insiste en la pervivencia de los procesos, en la vida misma del poeta, en los testimonios...

> *Por eso se puede estudiar de modo especialmente ventajoso la creación poética, su estructura psicológica y su variabilidad histórica. Nace la esperanza de que, mediante la poética, se pueda explicar con exactitud la acción de los procesos psicológicos en los productos históricos. En la historia literaria se desplegó entre nosotros la consideración filosófica de la historia. Acaso corresponda a la poética, una significación semejante en el estudio sistemático de las manifestaciones históricas de la vida.*
>
> (*Ibid.*)

Estas palabras clarifican la posición de Dilthey en la época, con una contundencia difícilmente reconocible en otros trabajos supuestamente más «psicológicos».

Desde la lectura aristotélica del carácter de la tragedia como imitación del «hombre en acción» o mejor, de la imitación humana de la acción, se pone en evidencia la naturaleza ético-psicológica del proceso imitatitivo y se acentúa la vida como «curso activo de vida». La «poética de la acción» se sostiene en el acaecer histórico de la estructura psicológica. Pero ello se debe asimismo a que, como Schiller expresa y Dilthey recuerda, la propia belleza es forma viva, palpitante.

A partir de la denominada por Dilthey *ley de Schiller* (*Obras*, VI, p. 15) se acentúa de modo extremadamente fecundo para ulteriores planteamientos la fórmula de la *unidad de vida y de forma,* de la unidad de lo entonces concebido como lo interior y lo exterior, pero que, en cualquier caso, viene a formular el proceso estético de modo circular: dicho proceso abarca en la forma la vida gozada en el sentimiento (y así anima la intuición) o, y además, representa en la intuición esta vida y así traduce la vida en forma, «teniendo, por lo tanto, lugar una reversión constante de la vivencia en la forma y de ésta en aquélla». A partir de esta ley se tratará de acceder a las condiciones a que debe corresponder la realidad exterior para que pueda ser contemplada estéticamente como algo vivo.

El problema se plantea con especial gravedad cuando Dilthey recuerda el interés, en el espíritu «empírico» de su investigación, de colocar los resultados de la poética en relación científica con la especulación estética. Entonces el problema es de *recursos* y *métodos.* En este sentido, si se trata de acceder a la vida creadora que produjo en su proceso unos determinados productos, de acceder a su continuo y visible palpitar en las obras poéticas, a los estados de ánimo que producen las formas y se representan en ellas, a la validez universal o cambio histórico de gusto, Dilthey estima que sólo cabe la vía de la comparación y de la fundación/fundamentación psicológica.

> *Con esto obtendríamos una base sistemática de la investigación para ciertas cuestiones de la crítica superior e inferior. Otra ciencia afín es la hermenéutica, y si Schleiermacher la levantó al punto de vista*

de la consideración estética de la forma, desde entonces no ha superado este nivel en mayor grado que la poética.

(*Obras*, VI, p. 21)

Nos parece especialmente interesante esta referencia, y en este contexto. Poética y hermenéutica, como ciencias afines, compartiendo las mismas limitaciones y su consideración de la forma en atención a la vida: la vida y la forma en relación circular. No insistiremos por ahora. Quizás los escritos de Dilthey nos hagan retornar a este punto.

La improcedencia de otros recursos o ciencias afines como la retórica, la gramática o la métrica no satisfacen las exigencias de fundamentación ni resolverán la situación rezagada de la poética en cuanto al conocimiento causal empírico.

Sólo una psicología que nos introdujera en el estudio del ser histórico del hombre podría ayudarnos.

(*Ibid.*)

Ciertamente la remisión a la psicología es indiscutible. Pero las connotaciones de esa remisión son en este momento especialmente interesantes. Y esconden quizás el germen de la insatisfacción posterior de esta propuesta o tal vez, más allá de su autor, vienen a expresar ya fecundamente otras posibilidades. Entrar en el ser histórico del hombre no es propiamente una tarea que quepa calificar, sin más, de psicológica. Esta psicología, en alguna medida es *ya* otra cosa. Como el mismo Dilthey señala, la consideración no sólo de lo psíquico, sino de la vida psíquica misma está mostrando una relación entre lo psicológico y lo histórico que atraviesa todos los campos y que pone en evidencia el alcance y la necesidad de conjugar la observación exterior —esclarecimiento, comparación— con el estudio psicológico de la creación poética.

El planteamiento se sostiene en una posición de Dilthey que inexorablemente remite lo poético a lo psicológico. Es una diferencia psicológica la que, aplicada a la poética la conducirá al seno de la psicología. Una

diferencia que para Dilthey recorre a la poesía desde sus primeras formaciones:

> *Una profunda diferencia psicológica fundamental: expresión* (Aussprache) *de la propia interioridad conmovida y entrega a lo objetivo.*
>
> *(G. S.,* VI, p. 127; *Obras,* VI, p. 24)

Ciertamente con ello se despeja la viabilidad de una fundamentación poética que pretendiera centrarse en las diversas formas de la poesía, pero no se resuelve el carácter histórico de esa expresión *(Aussprache),* ni en qué medida es objetivamente expresión *(Ausdruck).* Quede como tarea, tal vez, posterior. Sin embargo, al hablar de la situación de su propia época, Dilthey hace ver que una vez que la religión ha perdido el respaldo de las conclusiones metafísicas, la captación ideal del sentido de la vida conduce a la poesía al sentimiento de tener que dar con la interpretación auténtica de la vida. En este contexto es en el que Dilthey reconoce su función más alta.

> *La poesía presta a las experiencias de la vida y del corazón una expresión* (Ausdruck) *potenciada. Exhibe la belleza de la vida en medio de sus amarguras, la dignidad de la persona en medio de sus limitaciones.*
>
> *(G. S.,* VI, p. 238; *Obras,* VI, p. 126)

De este modo late en el seno de la consideración poética una tensión importante de subrayar. La poesía como expresión prestada, excesiva, en la que la propia vida se da en la tarea del hombre vivo, poeta, elementos para lo que Dilthey en ese contexto califica de «el arte de vivir» (*ibid*) como mostración no sólo de la vida, sino de sí mismo y su dignidad. Hay un campo y espacio de encuentro, el de la relación entre significado y manifestación, que se da originariamente en *la vitalidad del ánimo (Lebendigkeit des Gemütes) (G. S.,* VI, p. 191; *Obras VI,* p. 84), que no se presenta ni en el gusto del oyente ni en la fantasía del artista y que goza la potenciación de su existencia en las imágenes de las condiciones que la producen.

El poeta que transforma lo vivido (*ibid.*, p. 92), pero que asimismo lo reproduce en palabras (*ibid.*, p. 27), capta en la materia de la realidad una relación vital que es de la que nace el impulso para aquella transformación (*ibid.*, p. 107). Es este terreno el que ahora nos importa destacar. La tarea histórica del poeta y su capacidad de «decir» y «recrear».

> *Existe un núcleo en el cual el significado de la vida tal como lo quisiera representar el poeta, es el mismo para todos los tiempos. Por eso todos los grandes poetas tienen algo eterno. Pero el hombre es, al mismo tiempo, un ser histórico. Cuando el orden de la sociedad y el significado de la vida han cambiado, ya los poetas del tiempo pasado no nos conmueven como a sus contemporáneos. Así pasa ahora. Esperamos al poeta que nos diga cómo padecemos, cómo gozamos y cómo luchamos con la vida.*
>
> (*Obras*, VI, p. 129)

La remisión a la fundamentación psicológica muestra, por tanto, en estos materiales para la poética, elementos indiscutibles y complicaciones extremas que no se dejarán reducir en dicha fundamentación. La historia y la vida juegan de un modo tal que no será viable sostenerlas ni siquiera en la propia conciencia del artista, más víctima que propietario y dueño.

6.4. Una polémica interna y externa

El individuo se ha mostrado como una forma particular del espíritu y su estudio confiado a una ciencia asimismo particular, la psicología. El hecho de que la realidad histórico-social gire en torno a él no ha sido suficiente para garantizar que su conocimiento sea satisfactorio y adecuado. Y ello, o bien porque el individuo no puede ser explicado en una forma objetiva, o bien porque el procedimiento psicológico resulta inadecuado o insuficiente para su fundamentación teorético-cognoscitiva. El mero análisis psicológico ha suministrado el conocimiento de los aspectos uniformes y cons-

tantes del mundo espiritual que se sostienen en la unidad individual. Algunos han señalado (por ej., VICENTINI: 1974, p. 59) que en esa misma medida esos aspectos deben conectarse con el conocimiento de la singularidad y de la variabilidad histórica. En este sentido, «el método común a todas las ciencias de la sociedad» es la unión, «el enlace del análisis histórico con el psicológico» *(Obras*, I, p. 83). Pero sólo cabe acceder a este punto a partir de una consideración de la individualidad como unidad de vida, y en atención a su proyección sistemática y abierta, como una conexión predispuesta a articularse en relaciones supuestamente externas. La unidad del individuo se despliega en sus relaciones y no cabe ser explicada en la totalidad de ellas, en las que efectivamente se dice como unidad *(Obras*, VI, p. 259).

Esta conexión y unidad, como indicamos, resulta condicionada por el medio y, a su vez, es reacción sobre él. Su organización y la de la realidad histórica no puede definirse en leyes uniformes y atemporales. Ello permite hablar de *una conexión adquirida* en el curso de la experiencia histórica concreta: conexión en la que se agita un haz de impulsos y de afectos. Por ello, del mismo modo que la estructura de la vida psíquica no es rígida ni firme, su relación como conexión estructural viva no permitirá reducir las relaciones causales a algo meramente mecánico. La conexión adquirida sólo la podemos captar de un modo mediato.

> *En el lenguaje, en el mito, en las prácticas religiosas, en las costumbres, en el derecho y en la organización exterior tenemos otras tantas producciones del espíritu colectivo en las que la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva y apta, por lo tanto, para el análisis. Lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la Historia.*
>
> *(Obras*, VI, p. 229)

Se implica, por tanto, la necesidad de combinar dos métodos: junto a este análisis de los productos históricos del espíritu humano, al que aludimos con anteriori-

dad, habrá de unirse la observación y recopilación de todo fragmento accesible del proceso histórico en el que se forma tal conexión:

> *En la unión de estos dos métodos reposa todo el estudio histórico acerca del origen, las formas y la acción de la conexión psíquica en el hombre.*
>
> *(Ibid.)*

El estudio de las formas históricas exige el conocimiento de la vida psíquica y de la estructura de la conexión psíquica originaria, pero la historia no la lee como «su esencia innmutable». Por ello, la organización de los procesos psíquicos ha de relacionarse *con* y confiarse *a* la *conexión adquirida* que se forma a través de nuestra experiencia histórica concreta, lo que impide que la conciencia interna sea algo rígido o interiorista.

La convulsión que se anunciaba en el seno mismo del texto de *Ideas de una psicología descriptiva y analítica*, de 1894, fue estimulada por una serie de acontecimientos que posibilitarán un nuevo desplazamiento, evidente en 1900. Entre estos años Dilthey habrá de someter sus escritos a las vicisitudes del diálogo y al temporal de otros textos. Ya el discurso rectoral de *W. Windelband* en Estrasburgo, en ese mismo año, nada menos que sobre *La ciencia natural y la historia*, anuncia el carácter público de los trabajos del escritor de la *Einleitung*. Su distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es explícitamente criticada, proponiéndose en su lugar las de ciencias *nomotéticas* y ciencias *idiográficas*. Se inicia con ello el gran debate, fundamentalmente de Dilthey consigo mismo, un período intenso y fecundo que conducirá al Dilthey del siglo XX. *Debate* que, como señalamos, reviste en gran parte la forma de una correspondencia epistolar con el conde Yorck, viejo amigo —quizá desde 1871— y en algún sentido, asimismo «coautor» de la *Einleitung*. Este ir y venir de Dilthey en las cartas con el conde resultará decisivo.

Antes de detenernos en aquellos aspectos que conducen internamente a una reconsideración de su planteamiento, no podemos dejar de subrayar dos, en aparien-

cia externos, que hacen tambalear la propuesta, supuestamente novedosa de Dilthey. Los neokantianos y los psicólogos «profesionales» entran en debate con sus escritos. Los primeros, como era presumible, preocupados por la *Einleitung;* los segundos, por *Ideen.* Windelband insiste en que la *Introducción* se mueve en una distinción, anclada en el pasado, de corte lockiano. La crítica kantiana del conocimiento no daría campo a esta fractura entre lo físico y lo interno. No es momento de salir en defensa de Dilthey, pero la demarcación de las ciencias del espíritu no parece sostenerse en dicha fractura. Pero además, para *Windelband,* una vez que Dilthey establece una distinción inadecuada, no es capaz de reconocer que la psicología pertenecería a las ciencias de la naturaleza y correspondería a su esfuerzo por dar con las leyes del acaecer. Y lo que parece aún más grave, esa distinción, de hacerse, debería plantearse como un problema metodológico y no como una distinción de espacios de la realidad.

Pero quién cuestiona radicalmente la lectura diltheyana es el fundador y director de la revista *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* H. Ebbinghaus, en la que aparecerán una serie de trabajos, auténtica pesadilla para Dilthey. En especial la recensión de *Ideen* publicada en 1896 (núm. 9, pp. 161-205), con el título: *Sobre la psicología explicativa y descriptiva.* En ella, lisa y llanamente, le tilda de ignorar la situación real de la psicología, ofreciendo como novedoso lo que no es tal —por ejemplo, la crítica al asociacionismo— o leyendo uniformemente o unidireccionalmente lo que es un campo abierto y pluriforme de investigaciones —por ejemplo la psicología explicativa. Pero quizás la crítica más fecunda es la que pone en duda la viabilidad de una experiencia directa de la conexión psíquica. Duda especialmente seria, partiendo de un autor cuyo campo de investigación era la psicología experimental, siguiendo teorías psico-físicas. Ello se sostiene, por un lado, en el imprescindible carácter hipotético (no exclusivo de la psicología explicativa) de toda ciencia. Por otro, en que lo inicial es la simple constatación de los hechos. Y sobre todo, en el carácter del conocimiento humano como algo que se desen-

vuelve en el terreno de la inseguridad y la duda y que no se sostiene en un fundamento incontrovertible. (Cfr. RODI-LESSING, eds. 1983.)

Frente a ello Dilthey insistirá, en su correspondencia con el conde Yorck, (quien atiende activamente su respuesta a *Ebbinghaus*, escurrida entre las cartas) en el carácter unitario de la vida psíquica a pesar de lo fragmentario de las percepciones singulares del mundo psíquico. La conexión es algo que se da primariamente: ésta es la peculiaridad de las ciencias del espíritu. En esta dirección, y de modo algo reiterativo, Dilthey confirma, mejor insiste, en sus planteamientos —sin embargo ahora ya irremisiblemente tambaleados.

La respuesta a las objeciones de *Windelband* toma cuerpo en el escrito *Sobre psicología comparada* de 1896. En las adiciones al segundo volumen de la *Einleitung*, nunca publicado, Dilthey expresa sus coincidencias con los neokantianos Windelband y Rickert en su afán de hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu y en su reivindicación en ellas de lo singular y lo individual, pero muestra sus distancias en su concepto y objetivo, por partir de puntos lógicos y gnoseológicos «del todo diferentes» *(Obras,* I, p. 389). En el texto de 1896 Dilthey marca sus posiciones frente a Windelband. Sin pretender exponerlas, resulta significativo, con todo, subrayar algunos aspectos:

a) Dilthey acepta la diferencia base entre hechos físicos y psíquicos, pero no admite que se funde en la distinción de dos clases de objetos (naturales y espirituales). Las ciencias del espíritu llegan al conocimiento de la conexión de hechos espirituales y las ciencias de la naturaleza histórica y sistemáticamente son su supuesto y fundamento *(Obras,* VI, p. 295): no es un problema sólo de modos de conocimiento o de método, sino de contenidos. Diferencia asimismo epistemológica, es decir, del modo como se nos dan esos dos sistemas de contenidos.

b) Dilthey insiste en lo común entre psicología comparada e historia: la valoración del individuo, la descripción de lo singular, la comparación de lo afín y en definitiva, la consideración causal que se orienta hacia

la singularidad, las gradaciones y las afinidades. No se sostiene, por tanto, que el pensamiento científico-natural tiene en *la ley* su fin y la investigación histórica en *la forma* (*ibid.*, p. 298).

c) Finalmente, Dilthey destaca que no queda claro que la psicología sea enteramente nomotética (nomos: ley) y menos deducir de ello su carácter de ciencia de la naturaleza. La psicología comparada es buen ejemplo de la necesidad de hacerlo asimismo idiográficamente (idios: particular), a pesar de algunos elementos nomotéticos *(ibid.)*.

Dilthey parece definitivamente afianzado en sus posiciones. Las polémicas consolidan sus puntos de vista y el tono es abiertamente decidido

> *No me puedo imaginar lo que a este respecto pudiera aportar la inclusión dentro de las ciencias naturales de aquellas partes de las ciencias del espíritu que, por sus métodos, muestran cierta afinidad con el conocimiento natural. Por el contrario, saltan a la vista los inconvenientes que se producirían separando la Historia de las ciencias del espíritu de aquellas otras orientadas a lo singular y a su comparación; en la medida en que tales ordenamientos posean la fuerza de perturbar relaciones internas naturales.*
>
> (*Obras*, VI, p. 300)

Sin embargo, no será difícil dar pronto con ciertas fisuras. Llamémoslas fisuras fecundas. Dilthey no queda del todo satisfecho de sus propias posiciones. Si la *conexión estructural de la vida psíquica* se constituye en la condición unitaria de la vida y del conocimiento, como se señala en la nota añadida a *Ideen* en 1895 (*Obras*, VI, p. 360), punto de partida y fuerza unitaria, queda por ver si la descripción y el análisis es capaz de comprenderla y producirla.

La lúcida lectura de *Husserl* subraya de modo privilegiado el alcance y los límites del trabajo *Ideen*. Insiste en que la psicología descriptiva y analítica metodológicamente se basa en la pura intuición, con lo que en algún modo las expectativas se ven defraudadas por este magnífico escrito aparecido

en un tiempo pleno de esperanzas por la nueva psicología, totalmente exageradas, que asimismo espera una fundamentación exacta de las ciencias del espíritu y una reforma de la lógica, de la teoría del conocimiento y de las ciencias específicamente filosóficas (...) como el primer ataque a la psicología naturalista; un trabajo genial, pero no plenamente maduro, que sin duda no quedará olvidado en la historia de la psicología.

(RODI-LESSING, eds.: 1983, p. 150)

7

Esbozos para una fundamentación hermenéutica

Lo propiamente decisivo es aquí el problema del paso de la fundamentación psicológica *a la fundamentación* hermenéutica *de las ciencias del espíritu. En esto, Dilthey no pasó nunca de simples esbozos.*

(GADAMER: 1977, p. 284)

7.1. De la introspección a la comprensión

Nada resultaría más ineficaz, después de señalar los límites del *explicar* o de poner en duda el alcance de la *descripción* y el análisis, que pretender *comprender* lo que sucede en torno a Dilthey en los últimos años del siglo pasado, basándonos en una mera explicación o descripción.

Se ha elegido casi paradigmáticamente la fecha de 1900 como el inicio de una nueva etapa en Dilthey. Incluso se ha señalado que, tras la época de la fundamentación *psicológica*, se propone ahora una fundamentación *hermenéutica*. Y aún más, se ha explicado el

motivo: la reacción de Dilthey ante los ataques de Windelband y Ebbinghaus y consecuencia de su estado de ánimo. Hasta se ha entronizado un texto como primera expresión de ese quehacer: *Orígenes de la Hermenéutica (Die Entstehung der Hermeneutik)*, publicado al año del nacimiento de nuestro siglo. No se pueden negar estas incidencias ni siquiera su peso decisivo en los escritos, efectivamente peculiares, del último decenio de la vida de Dilthey, pero no es sostenible ni su unidireccionalidad ni su intención de monopolizar la comprensión de lo que acontece.

Junto a lo señalado, han de tenerse en cuenta otros factores que, por ahora, nos limitamos a enumerar. Fundamentalmente conviene recordar la necesidad interna que se va abriendo en los escritos hasta entonces publicados, las tensiones latentes en los textos que buscaban una fundamentación psicológica, la proyección insatisfecha de los trabajos sobre poética, el carácter siempre presente de la historia y de lo histórico que, desde sus inicios, no acababan de encontrar acomodo teórico y sistemático, la relación entre la conciencia y la vida, los avatares del método... Sin duda el agrio debate con los psicólogos y con los neokantianos agudizaba y evidenciaba nuevas necesidades. Aún más, no cabría ignorar la presión y reubicación de las ciencias, en especial de la biología. Y cómo olvidar, por un lado, las nuevas e importantes publicaciones de *Husserl* y, por otro, el avance decisivo de las investigaciones sobre Hegel, con el impulso de Nohl y del propio Dilthey. La preocupación por la estética y la lectura y publicación de trabajos al efecto, complican y enriquecen el panorama. Nombremos finalmente a Kant, siempre presente en los escritos de Dilthey; el combate contra esta sombra amiga se intensifica y agudiza.

Resultaría igualmente improcedente tratar de cerrar ahora la relación de factores e ingredientes que nos permite reconocer que, efectivamente, se produce un desplazamiento importante en torno a 1900. Sin consagrar la fecha, ni rotular sin más esta época como *hermenéutica*, no cabe ignorar que nos vemos ante el surgimiento de un modo de proceder «con nuevos modales», surgimiento que, en cualquier caso, se produce en

el seno mismo del proceso de los escritos de Dilthey y que habremos de atender.

La referencia a tres pequeños textos nos ayudará a encontrar el hilo de engarce entre cuanto se viene diciendo y los importantes escritos publicados en nuestro siglo por Dilthey: *Qué es filosofía* (1896-97), y dos de los apéndices añadidos por *G. Misch* al volumen VI de los *Gesammelte Schriften*; uno bajo el rótulo de *Strukturpsychologie* (titulado en nuestro idioma como *Vivencia y Expresión*) (1907-1908) y el otro *La relación de la inteligencia con la creencia en la realidad del mundo exterior* (1902). El juego de algunas alusiones de estos trabajos, separados por los años pero que alumbran la nueva etapa, nos dará pie a otras consideraciones, y, a su vez, dejará en su lugar la fecha de 1900 como momento o lugar de encuentro de otras confluencias, algunas provenientes de años más tarde.

Si ya señalamos que no podemos ir más allá de la conexión estructural de la vida psíquica, que es la condición unitaria de la vida y del conocimiento, como expresamente reconoce Dilthey en un apéndice escrito con posterioridad a 1892 (*Obras*, VI, p. 360), ahora se insiste de modo decisivo que no sólo la creencia en el mundo exterior, sino todos los supuestos fundamentales del conocimiento, se dan en la vida. El pensamiento es el que no puede ir más allá de ellos (*Obras*, VI, página 357). Este texto, escrito con la mirada puesta en Kant, surge de un efectivo rastreo en él del impulso que mueve a Dilthey. Kant, tantas veces presente en silencio en sus escritos, ahora irrumpe explícitamente.

La necesidad de justificar la realidad del mundo espiritual exigía «una crítica de la teoría de Kant», ya que en él el tiempo era un mero fenómeno y, por tanto, también la vida. Dilthey, el mismo año de su muerte, en 1911, es tajante al respecto:

> *el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una* contradictio in adjecto: *porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida (...). En*

mis lecciones sobre introducción a la filosofía ninguna proposición ha sido tan fecunda como ésta.

(*Obras*, I, p. XIX)

No es preciso insistir en qué medida se desplaza el problema hacia el de la realidad de la vivencia, que es la cuestión en la que, como ya vimos, se debate la realidad del mundo exterior. Aunque el pensamiento no puede ir más allá de los supuestos fundamentales del conocimiento, puede probarlos en cuanto que no se trata de hipótesis, sino de principios o presuposiciones surgidos de la vida y que vienen a dar en la ciencia, en tanto que medios a los que se encuentra vinculada (*Obras*, VI, p. 357).

Aquí se plantea la pregunta por la filosofía tratando de dar, no con una definición, sino de descubrir una función —llamémosla, de nuevo, tarea. Dilthey estima que ha de encontrar la *unidad* espiritual en el múltiple actuar del hombre.

Su primer rasgo consistirá, por tanto, en establecer esa conexión en el espíritu, por cuya virtud éste puede lograr la conciencia de la unidad de la vida (...). El otro carácter de la filosofía es que en ella esa conexión se ofrece con pretensión de validez universal.

(*Obras*, VIII, pp. 349 y 350)

Esta función de la filosofía puede caracterizarse de la mano del escrito que, con ocasión de su setenta aniversario, Dilthey lee en un simposio: fundación, legitimación, conciencia crítica, fuerza organizadora que arremete con todo el pensamiento objetivo, las determinaciones de valor y las adopciones de fines (*Obras*, I, página XXIV). Pero no sería esto suficiente sin hacerse cargo de la pluralidad de aspectos de la realidad en formas diferentes que las concepciones del mundo expresan. Si la filosofía es el último paso al que llega el espíritu en su camino de independencia y autonomía, es gracias a la conciencia histórica. Es en esa unidad y como tal unidad como el hombre se halla ya libre y autónomo.

La vida como realidad y la filosofía como terreno en el que establecer la viabilidad de la conciencia de su unidad (la unidad de la vida) ponen en evidencia la necesidad de consolidar el desplazamiento al que venimos refiriéndonos. Y esta consolidación exige otro método que el método introspectivo. Ya no es suficiente con observar los hechos de la conciencia para dar cuenta, con las características que hemos señalado como correspondientes a la función de la filosofía, de la vida como realidad.

> *Experimento o vivo que algo entra en mi conciencia gracias a su intensidad. Lo que se da en un punto de la sucesión psíquica existe también allí. Siento dolor por la muerte de mi sobrino; estoy, en esto, localizado en mi espacio, orientado en el curso del tiempo. Ahora lo convierto yo, mediante introspección, en objeto de mi observación. ¿Puedo fundar una ciencia sobre ello?*
>
> (*Obras*, VI, p. 366)

A estas alturas de la vida de Dilthey y con setenta años bien cumplidos, la respuesta es claramente «no», ya que, entre otras razones, los límites entre los estados vividos son inciertos. Y, además, el carácter histórico de la conciencia impide su reducción a un «estado interiorista» que habría de reconocerse neutra, rígida y fríamente. Y, a su vez, se exige un producto más objetivo, capaz de participar en el diálogo intersubjetivo.

> *Por lo tanto, sólo otro método nos puede llevar adelante. Marcha a través de un miembro intermedio* (Mittelglied) *(...).*
> *De la vivencia* (Erlebnis) *surgen sus expresiones* (Ausdrücke).
>
> (*G. S.*, VI, p. 318; *Obras*, VI, p. 367)

La insuficiencia de la introspección exige un método cuya marcha *atraviese* (sea el permanente atravesar); precisa de un miembro entrometido, intermedio, metijoso, que sin ser la vida psíquica, sea su expresión. No sólo la consecuencia de su unidad, sino, quizá, causa de su fundamentación.

Ya al hablar de Schleiermacher nos vimos en la necesidad, como era previsible, de traer y llevar su *Vida* leída por Dilthey, al trabajo sobre *Orígenes de la hermenéutica*. Tras el inconcluso escrito sobre la individualidad, cercenado en el fragor de las polémicas aludidas, se evidencia en este momento la necesidad de completar la propia individualidad. No es difícil encontrar en el arte filológico reconstructivo de Federico Schlegel y en su teoría de la capacidad creadora literia el camino de la hermenéutica.

Dilthey, de la mano de Schleiermacher, muestra la relación entre *comprensión e interpretación*. Si el problema no se resuelve, al menos queda planteado. El carácter dinámico del comprender impide su fijación puntual. Ha de hablarse, más correctamente, del proceso de comprender que, como vimos, se extiende sobre toda la vida.

> *El análisis del comprender constituye, por lo tanto, la base para la fijación de reglas de la interpretación. Pero ese análisis no puede llevarse a cabo sino a la par del análisis de la producción de obras literarias. Con la relación entre comprensión y producción se puede fundamentar el nexo de las reglas que ha de determinar los medios y los límites de la interpretación.*
>
> (*Obras*, VII, p. 334)

El enriquecimiento que significa la búsqueda de una fundación teórica de la validez universal de la interpretación, liga su tarea al comprender, pero así queda fijada en los documentos del lenguaje. Esta referencia a los documentos y a su relación con ellos sitúa el lugar de la interpretación. No se trata de dar con la intención del autor, se trata de comprenderlo mejor de lo que él mismo se comprendió (*ibid.*, p. 336).

Pero habremos de ver por qué para Dilthey esta lectura de la interpretación, que él califica de «doctrina», constituye

> *un eslabón importante entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital de la fundamentación de las ciencias del espíritu.*
>
> (*Obras*, VII, p. 336)

Se articula el campo de juego. Si de la vivencia surgen sus expresiones, mediante el comprender se llega a conocer la vida psíquica. La comprensión tiene que ver, por tanto, con el conocer como proceso y éste con la vida. En realidad, «*vida*» no viene a ser sino lo más conocido para cada uno. Pero, no lo olvidemos, también lo más enigmático e insondable (cfr. *G. S.*, XIX, pp. 341 y ss.; LESSING, ed.: 1986, p. 184). Si con anterioridad señalamos con Dilthey que el pensamiento no puede remontarse más allá de la vida, ahora insistimos por qué: «porque es expresión de la misma» y «el pensar está en la vida» *(ibid.)*.

El comprender conoce la vida psíquica en tanto en cuanto a ésta se accede por un proceso a partir de sus manifestaciones *(Äusserungen)* sensiblemente dadas (*G. S.*, V, p. 332; *Obras*, VII, p. 337). Las manifestaciones lo son de la vida psíquica y no sólo una mera apariencia, sino su aparecer; manifestaciones, por tanto, de vida. Si tales manifestaciones están fijadas por escrito, su comprensión técnica es la interpretación y la técnica para esa comprensión de esas manifestaciones fijadas por escrito es *hermenéutica. La interpretación es, por tanto, una comprensión técnica y la hermenéutica la técnica de la comprensión.*

Ello permite hablar a Dilthey de la interpretación como obra de arte *(ibid.)*, pero sería erróneo deducir, sin más, de lo dicho que la interpretación y la hermenéutica se reducen a ser una técnica. El hecho decisivo de que se trate, en un caso, de una comprensión (técnica), y en otro, de una técnica (para la comprensión), y que en ambos casos sea «de manifestaciones de vida fijadas por escrito», impide tal lectura.

Dilthey no sostiene ya, si en algún momento lo hizo, la introspección como método para dar cuenta de las operaciones de las ciencias del espíritu. En el sentido amplio en que ha sido presentado, comprender constituye el método fundamental para dichas operaciones.

No se trata de identificar el carácter técnico del comprender con el comprender como mera técnica. Para Dilthey es claramente una tarea; es más «una tarea infinita» (*Obras*, VII, p. 342), y su análisis —análisis epistemológico, lógico y metódico— «una de las tareas prin-

cipales para la fundación de las ciencias del espíritu» (*ibid.*, p. 339).

Nos vemos obligados por estas indicaciones a una serie de cautelas. *a)* La comprensión no es, así dicho, el método para la fundamentación de las ciencias del espíritu. *b)* La comprensión, en tanto que de manifestaciones de vida psíquica, pasa por su atención. *c)* El análisis del comprender es *una* de las tareas —aunque sea principal— para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Pero, a pesar de ello, podemos insistir en que: *a)* el proceso del comprender *resulta* fundamentador para las ciencias del espíritu, y *b)* el comprender constituye el método fundamental para todas las *operaciones* de las ciencias del espíritu. ¿De qué nos cuidamos o a qué apelamos con estas cautelas?

7.2. Correspondencia de la estructura psíquica y la del saber

La comprensión no es un elemento autónomo, una maniobra hábil a la que se accede por adiestramiento. La referencia para justificar cualquier proposición *sigue siendo*, en esta época y en estos escritos, la vida anímica. Es de extremada importancia no olvidarlo. La vida anímica es el único y último fundamento y justificación de toda proposición. Pero —y aquí radica la riqueza de lo que se ha calificado de silenciosa y profunda revisión de su punto de vista en torno al fin de los años noventa (Bianco: 1985, pp. 98-99)— la vida anímica *se da, se nos da.*

> ... *en las ciencias del espíritu toda proposición abstracta sólo se puede justificar por su relación* (Beziehung) *a la vida anímica, tal como se nos da en la vivencia* (Erleben) *y en la comprensión* (Verstehen).
>
> (*G. S.*, V, p. 333; *Obras*, VII, p. 339)

La atención a ese dársenos de la vida anímica, su hacerlo en la vivencia y la comprensión, sitúa en su más fecundo alcance la cuestión de toda posible fundamentación de las ciencias del espíritu y apunta a lo

que habrá de entenderse/comprenderse (de nuevo, el círculo) por hermenéutica.

La publicación en el año 1900 de las *Investigaciones lógicas* de Husserl permitirá, precisamente, una nueva fundamentación del concepto de *lo dado*. Los nexos no podrán derivarse de vivencias atómicas ni explicarse desde ellas. Husserl enseña a Dilthey a leerse a sí mismo y a ir más allá de sí, ofreciéndole una nueva claridad metódica. El concepto diltheyano del carácter estructurado de la vida psíquica se corresponde con la teoría de la intencionalidad de la conciencia. Ésta describe fenomenológicamente no sólo un hecho psicológico, sino asimismo una determinación esencial de la conciencia. Frente a los prejuicios del psicologismo lógico, Husserl indica —ahora a Dilthey— en su primera investigación, el concepto de un significado ideal-unitario. El nexo estructural está efectivamente *dado*, pero ello no significa que lo esté en la inmediatez de una vivencia, aunque tampoco es una mera construcción como resultante de factores operativos que nos permitieran hablar de una especie de «mecanismo» de la vida psíquica (cfr. GADAMER: 1977, pp. 284-285).

Pero para Dilthey el significado es una categoría de la vida, una expresión de ella, no un mero concepto lógico. Es unidad en cuanto que esa unidad radica en la naturaleza de la vida. No es ahora Husserl sino Goethe quien reclama la atención de Dilthey. El significado se halla inmanente en aquello cuyo significado es: capta la significación de la vida, una suerte de contemplación, en la que en la unidad de la conexión de sus partes se da la producción de un valor (*Obras*, VI, p. 368). Precisamente por ello lo dado no es lo fijo, sino que lo dado es producido. Objetivaciones, en efecto, pero de la vida: realidades históricas en las que el individuo va ganándose, siquiera en el modo de «echarse a perder».

La fundamentación de las ciencias del espíritu exigirá en esa medida un nuevo talante. En efecto, así se observa en el escrito de 1905 que lleva ese mismo título. Pero ¿la novedad reside sólo en la fundamentación o es que ahora, al mismo tiempo, espíritu quiere decir y es ya otra cosa? La mirada de Dilthey tiene una dirección definida. Las ciencias del espíritu constituyen un

nexo cognoscitivo, el conocimiento que se trata de alcanzar ha de ser «real» y objetivo, y lo que se pretende conocer es

> *la concatenación de las vivencias humanas en el mundo histórico-social humano.*
>
> (*Obras*, VII, p. 5)

No parece forzado señalar que se ha producido una mayor presión y presencia de lo objetivo, quizá una consideración del «espíritu objetivo». La objetividad de las ciencias del espíritu les permite no ser consideradas *copia* de alguna otra realidad «más real». Su tarea no consistirá en restablecerla.

> *En ellas lo acontecido y lo que acontece, lo único, accidental y momentáneo es referido a una trama de valores llena de sentido. El conocimiento trata de penetrar cada vez más, a la medida que avanza, en esa trama o conexión.*
>
> (*Ibid.*)

El conocimiento va haciéndose así cada vez más objetivo, aproximándose a una captación objetiva de su objeto. La fundamentación pasa por el conocimiento del proceso mismo en el que se constituyen las ciencias del espíritu, la relación con las vivencias y experiencias en que cada ciencia se funda, su cooperación en la comprensión de la totalidad de la conexión de sentido y de valor, base de su coexistencia. Dilthey lector de Hegel.

No sólo el *espíritu* es considerado por Dilthey de otro modo, la *fundamentación* también. Y en una doble dirección: *a)* el saber es ya saberse a sí mismo como tal —autognosis filosófica, autognosis lógico-epistemológica:

> *debe ir acompañado de la conciencia filosófica de cómo de la «vivencia» de lo acontecido se levanta la conexión intuitivo-conceptual del mundo histórico-social humano.*
>
> (*Ibid.*, p. 6)

y *b)* en la fundamentación está en juego la consideración del mundo histórico de una determinada manera,

ya que estos puntos de vista en la consideración histórica tienen como base y supuesto la posición de conciencia y el horizonte de una época determinada, es decir, se entrelazan con las épocas de las ciencias del espíritu.

Lo que se está indicando es la conexión de la fundamentación con la vida; conexión que apunta hacia una lectura de la fundamentación como fundamentación hermenéutica. Pero queda camino por recorrer. Para empezar, una mayor atención a lo que cabe decir de la vida y a la relación que ello pueda tener con la vida psíquica. Para comenzar, la fundamentación subraya la improcedencia de separar «lo vivido» y «lo dado».

> *La vida, en su reposada fluencia, va produciendo sin cesar realidades de todo género, y toda una abigarrada variedad de lo dado va siendo orillada por esa corriente en las márgenes de nuestro pequeño yo.*
>
> (*Obras*, VII, p. 9)

Lo dado es, por tanto, vivido. Hay relaciones cambiantes entre las necesidades y los medios de satisfacerlas, se adoptan fines, se constituyen nexos teleológicos. Lo psíquico es, como ya señalamos, una estructura, lo que nos permite hablar de conexión psíquica estructural que entreteje el percibir, el sentir y el querer en una serie de conexiones que enlazan varias relaciones internas en la totalidad de un proceso o estado. El pensamiento habrá de captar las relaciones que se dan en la conciencia, relaciones que son realidades de la vida, a fin de mostrarlas en su conexión necesaria y universal. Este juego entre relaciones de la conciencia y realidades de la vida deja en su lugar el alcance de la vida psíquica como estructura y como conexión.

> *El pensamiento no hace sino aumentar la energía de nuestra conciencia de las realidades de la vida, hacernos cada vez más «conscientes». Se halla vinculado, por una necesidad interna, a lo «vivido» y a lo «dado». Y la filosofía no es más que la energía máxima en este hacerse consciente.*
>
> (*Obras*, VII, p. 9)

Dilthey, sobre la base de la descripción, procede a hacer ver que si todo saber se halla bajo las normas del pensar, la necesidad interna vincula el pensamiento a lo dado y el saber asimismo se halla en «lo vivido» y en «lo dado». Por eso en estos caminos de la fundamentación de las ciencias del espíritu queda comprometida la teoría del saber (*ibid.*, p. 16). Podemos, por tanto, hablar del saber como conexión estructural. No se trata de reproducir el proceso. Pero sí de mostrar el modo de proceder. Partiendo de la conexión psíquica se distinguen los tipos de relaciones estructurales que se hallan en relación. Cada tipo es un sistema de vivencias enlazadas en un todo y ejerce una función en la conexión psíquica, en atención al modo de la conexión estructural. Dilthey demarcará los modos estructurales de relación y tratará de describir en primer lugar el que actúa en el proceso cognoscitivo. Para analizar el sentimiento y la voluntad remite a la fundamentación de las ciencias del espíritu sobre la psicología descriptiva (*Obras*, VII, p. 29). Valga como ejemplo decisivo el hecho de que al demarcar la captación de objetos su referencia es clara:

> *Todo saber acerca de objetos psíquicos se funda en el vivir. Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido.*
>
> (*Ibid.*, p. 31)

La vivencia, ahora, como justificación de toda la trama del saber sobre los objetos físicos, exige su análisis. Y Dilthey procede a partir de la lectura de la «vivencia» como «consciencia» (estar *presente* para mí): modo de la presentación. El ejemplo es, en efecto, decisivo porque en donde descansa todo conocimiento de la realidad es en la conciencia de la realidad de la autopercepción y en el reconocimiento de realidad a los objetos que se presentan en la percepción sensible (*ibid.*, p. 79).

El problema, en tanto en cuanto de lo que se trata es de la posibilidad de un saber objetivo necesario, es el de la «legalidad» de nuestro pensar. Para ello Dilthey compara los procesos mentales que se dan en los di-

versos dominios del conocimiento de la realidad, determinación de valores y establecimiento de reglas. Y hasta aquí lo privilegiado del ejemplo, ya que las operaciones en la producción de las percepciones sensibles serán las mismas que las operaciones lógicas primarias que se presentan en los campos del saber. A los modos de actitud del espíritu en la esfera del conocimiento, del sentimiento, del impulso y del querer, corresponden tres clases distintas de saber. Ahora se entiende por qué Dilthey indicaba con anterioridad que el pensar se limita a *hacer consciente* las relaciones de lo dado, reconociendo su propia naturaleza en ello. Nos encontramos en el corazón de la cuestión, que se abre en un doble interrogante.

1) De modo obvio y grave remite la pregunta por *qué sea pensar* a *qué sea «hacer consciente»*.

2)

> *... el problema de cómo sea posible el conocimiento de la realidad mediante los recursos del pensar se reduce a otro problema previo: qué fundamento nos asiste para reducir «lo dado» de nuestro conocimiento de la realidad a una condición que se halla separada del sujeto individual de la percepción y del pensar.*
>
> (*Obras*, VII, p. 80)

7.3. La vida y la edificación del mundo histórico

El paralelismo entre la conexión anímica de la unidad psicofísica y la conexión del saber lo es, a su vez y en esa medida, con los sistemas culturales o de organización —nexos finales— o comunidades *(Gemeinschaften)*, productos de la articulación natural e histórica. La estructura no debe leerse, por tanto, como algo rígido, sino como un tejido vivo, idea energética. Y del mismo modo que la vida anímica tiene este carácter estructural visible, relación significativa de las partes en un todo, que tiene un sentido, los nexos en que se traban las interacciones humanas también.

Este es el sentido de la 'articulación del mundo «histórico» en o por las ciencias del espíritu, pues éstas llevan a cabo la descripción y el análisis de los diversos nexos particulares en que se diversifica, articuladamente, la gran conexión histórica total. Lo mismo que la conexión anímica —ser estructural en desarrollo— es, a la vez, nexo final y nexo efectivo, lo serán también los sistemas culturales y de organización que el análisis detecta en el mundo histórico.

(IMAZ: 1978, p. 242)

En la misma medida en que la estructura es tejido vivo que entreteje articuladamente diversos nexos, todo texto exige el retorno del hombre a la vivencia, bien sea «el gran texto del mundo físico» (*Obras*, VII, p. 103), bien sea «la obra de un poeta» (*ibid.*, p. 105), o las organizaciones exteriores de la sociedad en las que se agrupan los individuos. El sentido, el valor y el fin únicamente aparecen en la vida, centro en el que reciben su unidad. Por tanto, ahora podemos ver hasta qué punto lo que se da, *se nos da* en la vivencia, o, como algunos han señalado, «nos es presente».

La vivencia designa una parte en el curso de la vida, en su realidad concreta; es esta unión estructural que configura, para Dilthey, un todo.

Todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión. La vida es el curso que se halla trabado en un todo, en una conexión estructural (...). Todo lo que esta conexión estructural, que se presenta en mí como realidad, contiene como realidad, es la vivencia.

(*Obras*, VI, pp. 362-363)

Se comprende ahora por qué lo dado son manifestaciones de la vida, que a su vez son expresión de algo espiritual. En este terreno es en el que se enriquece el problema. Comencemos por recordar que Dilthey emplea la expresión «vida» en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano *(ibid.)*. Subrayemos además que, en el aspecto accesible al conocimiento científico-natural, lo humano, lo humano captado por la percepción y el conocimiento, no pasaría de ser un hecho físico. Pero *se viven* estados humanos, *se expresan*

en manifestaciones de vida. Y en la medida en que esas expresiones son *comprendidas*, lo humano surge como objeto de las ciencias del espíritu.

Con esta orientación, Dilthey no puede sino reconocer que se encuentra ya ante una vía que inexorablemente exige otro método y una nueva fundamentación, porque ahora se trata de abarcar no sólo a las palabras o a las creaciones de los hombres o a las objetivaciones del espíritu, sino que —y ésta es una novedad de primera magnitud, al menos así expresada, y para Dilthey— la misma unidad vital psicofísica se conoce y reconoce, se encuentra y se pierde para esa relación entre vivencias y comprensión. Y, con este planteamiento, es hora de levantar acta de que se está en otra dirección y constatar que el método no puede consistir en *regresar* a la conciencia para dar con el foco intencional y de acción de *sus* hechos psíquicos.

> *... se echan de ver (...) los estrechos límites de semejante método introspectivo de conocimiento de sí mismo: únicamente sus acciones, sus manifestaciones de vida fijadas, los efectos de ellas sobre los demás, instruyen al hombre acerca de sí mismo; así aprende a conocerse a sí mismo por el rodeo de la comprensión.*
>
> (*Obras*, VII, p. 107)

Este *rodeo de la comprensión* nos hace ver que lo dado y lo que nos es presente no son dos mundos, porque la conciencia de una vivencia y su estar presente para mí impiden que su existencia sea algo al margen de lo que en ella hay en mí. Mediante el comprender se produce este movimiento circular. La vida se aclara a sí misma y a la par vamos colocando nuestra propia vida «vivida» en toda expresión de vida propia y ajena. Y ahora sí que cabe señalar la novedad que ello implica para el método:

> *la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión.*
>
> (*Ibid.*)

El criterio de demarcación queda definido. Es un requisito indispensable de cualquier ciencia del espíritu el que su objeto sea accesible mediante esa conexión. Pero además estamos en condiciones de especificar hasta qué punto cabe una fundamentación de estas ciencias en tal dirección.

En primer lugar, ha de señalarse que la estructuración del mundo histórico se lleva a cabo dentro de las ciencias del espíritu (*Obras*, VII, pp. 108 y 139). Esta expresión, que no deja de ser figurada, pero que en cualquier caso como tal estructuración hace referencia a una conexión (siquiera ideal), señala que el saber objetivo acerca del mundo histórico encuentra su existencia en una serie desarrollada de realizaciones (Dilthey no habla de «progreso») sobre la base de la vivencia y de la comprensión. Nuevamente *estructura* (ahora del mundo espiritual) y *saber* (ahora histórico y del decurso histórico) se corresponden.

Resulta interesante señalar al respecto que en la orientación histórica en la que Dilthey trata de hacerse cargo de lo que denomina «el orto de la conciencia histórica» (los fenómenos de la vida espiritual como productos del desarrollo histórico) (*ibid.*, p. 126), *Fichte* ocupa un lugar privilegiado. En especial, por su posición enfrentada con Hegel. En este sentido, para Dilthey supone un importante logro en la conciencia histórica porque si, los por él denominados monistas, Schelling, Schleiermacher y Hegel, pretenden someter el decurso histórico a una construcción conceptual, Fichte hace ver que «lo absoluto no puede ser disuelto en el río de la historia» y «lo fáctico, lo histórico no puede ser metafisizado nunca» (*ibid.*, p. 130). En cualquier caso, Dilthey no puede dejar de reconocer la aportación genial y postergada de Hegel y su influencia en la historiografía; y aún más, no puede sino ver con simpatía su intento (de ahí no pasaría) de formar una trama de conceptos capaz de hacerse cargo del curso de la historia. Pero, en definitiva, tanto Fichte como Hegel ceden a la tentación de una construcción filosófica del curso histórico, con sus *épocas* uno y sus *etapas* otro.

La tarea de Dilthey es bien diferente y enlaza con la de la *Einleitung* de 1883. Si allá se pretendía hacer una

crítica de la razón histórica, ahora se busca la edificación de un mundo histórico en las ciencias del espíritu (*Obras*, VII, pp. 136-138). No se trata de subrayar que ambos aspectos se suceden, sino de que están conexionados. Allá la búsqueda del fundamento teorético a partir de los resultados de la escuela histórica sobre las ciencias del espíritu, acabó topando con problemas de extremada gravedad. Sin embargo, y sin prejuzgar sus resultados, la *conexión de la crítica de la razón histórica y la edificación de un mundo histórico en las ciencias del espíritu* reviste una importancia radical, con repercusiones filosóficas de primera magnitud que afectarán incluso a lo que quepa entender por filosofía.

No es preciso insistir en que la *edificación (Aufbau)* del mundo histórico es su *estructuración (Aufbau)* y que se produce en las ciencias del espíritu en tanto en cuanto estas ciencias se fundan en la vivencia y la comprensión. Es aquí adonde queríamos llegar; pero para proseguir. Porque es ahí donde —y sólo donde— podremos captar la estructura de estas ciencias: ésta es su peculiar edificación.

> *Esta edificación parte de la vivencia, va de la realidad a la realidad; consiste en un ahondamiento cada vez más profundo de la realidad histórica, en un recoger cada vez más en ella, en expandirse más sobre ella.*
>
> (*Obras*, VII, p. 139)

Este movimiento de la realidad a la realidad se produce porque lo que denominamos exterior es el espíritu objetivado. Quizá convenga recordar que Dilthey ha señalado con claridad en qué sentido emplea la expresión «ciencias del espíritu».

> *Es el mismo con el que Montesquieu habla de «espíritu de las leyes, Hegel de «espíritu objetivo» y Ihering de «espíritu del derecho romano».*
>
> (*Ibid.*, p. 106)

No es sólo una objetivación del espíritu, sino, al mismo tiempo, lo espiritual incorporado al objeto. Se da,

por tanto, entre el yo y el objeto una relación de vida, y las realidades se me representan en mi vivencia, en mi comprensión. Y son, a su vez, la conexión del mundo representativo en el que lo exterior —dado— me es dado en el curso de mi vida, está presente para mí, posibilitando la conciencia de una vivencia. Las ciencias del espíritu se hacen cargo de esta realidad emergente desde este doble lado: desde la vivencia del estado propio y desde la comprensión del espíritu objetivado en el mundo exterior.

Y ésta es a la par la clave para la demarcación y fundamentación de las ciencias del espíritu. La conexión entre vivencia, expresión y comprensión fundamenta en la medida en que, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida, en la medida en que la conexión anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. No cabe, por ello, otro modo de proceder que

> *retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó.*
>
> (*Obras*, VII, p. 141)

Puede emplearse ahora la fórmula que en otro lugar (*ibid.*, p. 159) Dilthey hace valer para señalar lo que constituye el fundamento del espíritu: «la vida capta a la vida». Hacerse cargo de un estado psíquico en su totalidad es *reencontrarlo* (encontrarlo *de nuevo*) en la *re-vivencia (Nacherleben)*: éste es el alcance de retrotraer *(Zurückübersetzen)*. Pero ello exige un modo de proceder que ahonde la vivencia, extienda el comprender y aprehenda de modo cada vez más completo, consciente y crítico, lo espiritual en las diferentes manifestaciones de la vida. Cuanto se nos revela en la vivencia y en el comprender es la vida como conexión. Ésta, junto a la «experiencia de la vida» que, para Dilthey, se caracteriza por ser creación de la vida común, se hallan en interacción con las ciencias del espíritu por cuanto

> *La vida y la experiencia de la vida constituyen la fuente siempre fluyente de la comprensión del mundo*

histórico-social; la comprensión va penetrando en la vida cada vez a nuevas profundidas sólo en su acción sobre la vida y la sociedad cobran las ciencias del espíritu su significación mayor.

(*Ibid.*, p. 161)

Aunque son la fuente, es la comprensión la que nos ofrece lo común, la que nos libera de lo simplemente propio, la que potencia y posibilita la experiencia fundamental de la «comunidad» *(Gemeinsamkeit)* conduciéndonos, como veremos, a la *región* del todo. Aunque presupone un vivir, la vivencia sólo llega a ser experiencia de vida por esta conducción de la comprensión. Vivencia y comprensión se hallan en esta condicionalidad recíproca. Se pone así en claro que la objetividad de la vida exteriorizada en múltiples conexiones estructurales, ha de acompañar a la vivencia para que no devenga mera subjetividad. Es en el comprender, precisamente, donde se hace valer esa objetivación de la vida y, por tanto, donde logramos una visión del ser de lo histórico. Con estas acotaciones se define el terreno:

Todo aquello en lo cual el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu.

(*Obras*, VII, p. 172)

El mundo del espíritu es el objeto de las ciencias del espíritu; mundo tanto histórico como social. Sin esta objetivación de la vida, el mundo espiritual no podría abrírsenos en el 'vivir' y en el comprender.

La distancia que separa la expresión «*espíritu objetivo*» y «*objetivación de la vida*» es la que se establece entre Hegel y Dilthey. Su relación también. En ellas encontraremos alguna nueva clave. Dilthey reconoce que se trata de una «expresión feliz y profunda» *(ibid.)*, pero no tarda en marcar sus distancias (de lugar sistemático, de objetivo, de amplitud). Para Hegel, un camino hacia la suprema realidad del espíritu, el espíritu absoluto, base de la construcción de las comunidades, sobre la voluntad general racional.

Dilthey insiste en otra dirección. Hay que partir de la realidad de la vida (en ella opera la totalidad de la conexión anímica), analizar lo dado. No es cuestión de comprender el espíritu objetivo por la razón universal, sino de tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las comunidades, y poner como base su realidad en la historia. Así se complica y enriquece el problema. El lugar de la razón universal lo ha de ocupar la vida en su totalidad, la vivencia, la comprensión, la conexión histórica de la vida, el poder de lo irracional en ella. Nos vemos conducidos a la cuestión radical de que el problema de cómo sea posible la ciencia de Historia se reduce a la viabilidad de un saber universalmente válido del mundo histórico, a base de reconocer lo dado de las manifestaciones de la vida en la historia (*Obras*, VII, pp. 172 y ss.). Con todo, sin pretender mediar en la polémica, una cuestión más se abre paso y atañe a los reclamos insistentes, tal vez imposibles, que la razón hegeliana y la vida en su totalidad diltheyana (más allá de las afirmaciones de Dilthey y, quizá, de algunas de Hegel) continúan haciéndose; y a la viabilidad de con-jugar ambas en un espacio de libertad.

El problema, de una u otra medida, se ha centrado en la captación del nexo efectivo que constituye la historia. El itinerario nos conduce de la vivencia como «célula germinal del mundo histórico», en la que el sujeto se halla en un nexo efectivo de la vida con su medio, a través de las diversas manifestaciones a un centro, caso ideal, en el que se dé la conexión que podemos denominar concepto o, mejor, formación conceptual, que expresa un tipo y que nace con el método comparado. Dicha formación destaca rasgos en los que se realiza y aporta la conexión (tarea de una teoría de la ciencia). Pero en definitiva esta conexión unitaria no hará sino expresar la dirección dominante, la acción persistente (una lectura diltheyana interesante de la regularidad), la repercusión (una lectura, tal vez, del sistema), dando lugar al contrapunto de otras fuerzas, quizá resistencias. De este modo se edifican las ciencias del espíritu. Y así *se escribe* la historia.

7.4. La comprensión como aproximación

Comprendemos la vida únicamente en una constante aproximación (...). Es un caos lleno de armonías, disonancias, pero donde las disonancias no se resuelven en armonías.

(*Obras*, VII, p. 261)

Para Dilthey, la vida es una *trama* y una *conexión* en la que el espíritu se encuentra a sí mismo en diversas etapas y de diversos modos: en cada sujeto, en cada sistema cultural, en la totalidad de la historia universal... La comprensión es la que hace posible la *cooperación (Zusammenwirken)* de las diversas aportaciones de las ciencias del espíritu, en la medida en que cabe hablar de su identidad, ya que el sujeto y el objeto del saber son una misma cosa y éste es el mismo en todas las etapas de su objetivación (cfr. *G. S.*, VII, p. 191; *Obras*, VII, pp. 215-216). Esta identidad del espíritu que no *per-vive* por la vía de resolver y reducir sus manifestaciones, sino que es capaz de soportar sus tensiones y *tejer y entretejer una conexión*, es la clave para una lectura adecuada de la *comprensión* —y en esa medida de la totalidad de los escritos de Dilthey. Y, sin duda, para ubicar en una dimensión fecunda cuanto quepa decir de la hermenéutica... y de la identidad.

En este juego del todo con sus partes, la comprensión no hace sino *corresponder* a lo que la propia vida es, y jugar su mismo juego. Y lo juega en el mismo terreno: «en el suelo de lo físico», en la superficie en la que aparece la vida espiritual como la etapa más alta de la evolución de la tierra (*Obras*, VII, p. 220). Pero el juego no es pasividad, sino, como señalamos, una obra de conexión, que no se reduce a quedar cegada o fijada en el mundo de los fenómenos físicos, sino que recrea en él la realidad espiritual: es la tarea de la *vivencia*. Ya indicamos que para Dilthey no se trata de algo de carácter meramente «intelectual». La comprensión, en esa medida, tampoco. Si antes indicábamos que se trataba de una *correspondencia*, ahora subrayamos que es un *comportamiento* ante la vida (*ibid.*, p. 221).

Ya recordamos en otro momento que «de la vivencia surgen sus expresiones» (*Obras*, VI, p. 367) y que ellas siempre contienen un determinado modo de relación entre un estado del sujeto y el objeto. Ello permite, en atención a esas expresiones —modos de relación—, establecer grupos, ordenarlos en torno a tipos, delimitarlos..., es decir, reconocer componentes en las vivencias cuya delimitación no era posible. Estas expresiones tienen el peso de las objetivaciones, e incluso ello permite reconocer en el seno de la vivencia una relación entre sus partes componentes —que, como vimos, es la *estructura*. En este sentido, la comprensión presupone como método la vivencia.

En apartados anteriores indicamos la lectura de *lo dado* como lo que *nos es dado*. Pero lo dado son manifestaciones de vida, es decir, expresión de algo espiritual. Esta relación de la expresión con lo espiritual tiene para Dilthey un carácter fundamental.

Pero ni las manifestaciones de vida son inocentes o desinteresadas, ni se dan de un modo aislado o neutro, ni son únicas. La lectura diltheyana del espíritu objetivo hegeliano encuentra aquí su más plena fecundidad. El espíritu objetivo es también «*el medio*» en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida, cargadas por tanto de un saber sobre lo común, de una determinada relación, de un orden articulado preciso. Las manifestaciones de vida se expresan ordenadas en ese algo común en el seno de una comunidad lingüística (*Obras*, VII, p. 233). No significa esto que a dichas manifestaciones de vida haya de «añadírseles» lo común, ellas son *ya* su expresión, como unidad de relación entre la expresión y lo expresado.

El alcance más fecundo de la cuestión se hace ver cuando junto a lo que Dilthey denomina *comprensión elemental* o formas elementales de la comprensión (en el círculo de intereses de la vida práctica) se destaca la *comprensión superior* o formas superiores del comprender. Dado el carácter no determinable de las manifestaciones de vida y lo incierto de la conexión que les sirve de base, no es suficiente con una mera colección *(Zusammennehmen)*, sino que se precisa de una conexión *(Zusammenhang)*. Y no sólo por la inviabilidad

del procedimiento, sino, a su vez, por un motivo fundamental:

> *La comprensión tiene siempre como objeto algo singular.*
>
> (*Obras*, VII, p. 236)

El mundo espiritual está determinado, para Dilthey, no sólo por el espíritu objetivo, sino, como reiteradamente se ha dicho, por la fuerza del individuo, como fuerza de resistencia y creatividad. Esta conexión de lo general humano con la individuación es precisamente la base de la diversidad de las existencias individuales, y, en definitiva, de la pluralidad multiforme de manifestaciones de vida. A partir de ellas, mediante una conclusión inductiva, se trata de hacer comprender la conexión de un todo. La comprensión adopta esta forma de *inducción* que de singularidades determinadas parcialmente para nosotros deriva una conexión que determina el todo: no se infiere una ley, sino una estructura, un sistema ordenado que agrupa los casos, como partes, en un todo.

El problema no se reduce por ello a una mera reconstrucción, sino que, de esta colección (recolección) inductiva de lo que en una obra o en una vida se da conjuntamente, se ha de acceder a la conexión en una obra, o en una persona, en una relación de vida *(ibid.)*. Por tanto, de la regularidad y la estructura dentro de lo general humano (un sistema ordenado) a tipos (asimismo un sistema ordenado) en cuya virtud la comprensión capta individuos.

> *Y si fuera que en el acto de la comprensión pudiéramos hacer operar conjuntamente el cambio de la vida anímica y de su situación mediante las circunstancias, como principio exterior de individuación, y la variación debida al diferente énfasis de los «momentos» de la estructura, como principio interior, en ese caso la comprensión de los hombres, de las obras poéticas y literarias supondría un acceso al mayor misterio de la vida. Y así ocurre de hecho.*
>
> (*Obras*, VII, p. 238)

La comprensión, como un acceso, *da lugar* a una mayor libertad, en tanto en cuanto abre un amplio campo de posibilidades y lo hace encontrando una conexión de vida en lo dado. Pero sólo cabe mayor libertad, en este caso, a partir de la que se da en la conexión que ya es el «vivir» propio y que se halla presente y dispuesta. Dilthey denomina a esta actitud, que supone una verdadera «retransformación en vida de la interna conexión de la vivencia en donde surgió», «*transferir*» *(hineinversetzen)*. Entonces, en la tarea comprensiva se pone en juego el propio yo al transferirse a un complejo dado de manifestaciones de vida. Pero cabe una simpatía aún mayor. Aquella que busca la convivencia completa y cuya hospitalidad conduce a acompañar la comprensión en la línea del acontecer, que queda así fluidificado y dinamizado. La *reproducción (Nachbilden)* o la *revivencia (Nacherleben)* en la que la totalidad de la vida anímica actúa en el comprender como creación y recreación que acompaña el curso mismo de la vida (*ibid.*, p. 239). No se trata sólo de captar el proceso psicológico, que no sería sino un rasgo más. Esta experiencia de reconocimiento y hospitalidad pone un terreno habitable común, terreno de acción y de vida.

> *En cada punto la comprensión abre* (öffnet) *un mundo.*
>
> (*Obras*, VII, p. 229)

Y lo abre en tanto en cuanto ese punto, nexo efectivo de vivencia y comprensión, viene a mostrar que, en definitiva, la comprensión *es* un nexo efectivo que se hace cargo de la unidad psíquica de vida, de la historia de los sistemas culturales y organizaciones en su constante cambio y que además *actúa* en la creación de valores y en la realización de bienes y fines.

La apertura lo es fundamentalmente del proceso de vida en el que lo comprendido está en el comprender. Es, en definitiva, una reconstrucción de la vida, una suerte de recomposición que no se limita a ponerlo como estaba ni donde estaba. Pero entonces se plantea la cuestión de si es posible un saber acerca de la conexión

del mundo histórico y de dar con los medios para su realización. Dicha tarea es para Dilthey la que atañe a la hermenéutica de su época, como disciplina que corresponde a la interpretación como *comprensión* técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas, como con anterioridad señalamos.

Con ello no se resuelven los problemas pero encuentran un excelente campo para su planteamiento. Si en la «búsqueda de una fundamentación psicológica» se pretendían fundamentar los hechos de conciencia, con un método «regresivo», ahora se trataría de fundamentar los hechos dados, como objetivación; es decir, comprender las expresiones —y no los hechos de conciencia— un método más «productivo». Ya hemos señalado hasta qué punto una escisión radical en este asunto resultaría desacertada y en qué medida, siguiendo el hilo de los escritos de Dilthey, no está claro que quepa quebrarlos (o reconducirlos y agruparlos, según se mire) con una tajante división en dos épocas. También insistimos en que, por otro lado, hay datos para señalar las diferentes tentativas de fundamentación.

Pero la atención a esta objetividad no liquida la cuestión: la centra. La comprensión se presenta como la producción y restablecimiento de la relación originaria, entre la manifestación de la vida y lo que la produjo, una *recreación y reproducción del proceso de creación de la obra.* Es el proceso el recreado y su retornar da nuevos frutos. No es preciso cargar el talante ontológico evidente de esta lectura que acaba por señalar a la historia como el acaecer del espíritu, su autoconstitución o tal vez, de la mano de Dilthey, su pérdida (sin embargo, en múltiples reconocimientos).

La comprensión es siempre de una expresión; pero la expresión no lo es directamente de la vida, sino de una vivencia (que es posible revivir). Sin embargo, vivencia, expresión y comprensión se refieren a la vida, y lo hacen como conexión (lo único que comprendemos).

> *Comprendemos únicamente conexión. Conexión y comprensión se corresponden mutuamente.*
>
> (*Obras,* VII, p. 282)

Pero ¿qué conciencia cabe de esa conexión?, ¿cómo vivir con ella, o en ella? Ahora sí que la tarea queda abierta. La filosofía que pretenda una lectura seria de Dilthey, a fin de ir más allá de sus planteamientos, habrá de detenerse en el estudio de la conexión *(Zusammenhang)* en atención a otras propuestas: enlace *(Verbindung)*, recolección *(Versammlung)*, retorno a lo originario *(Wiederholung)*, cuyas referencias son obvias. Sin embargo, con ello difícilmente cabrá eludir la cuestión que ahora y aquí tiene lugar.

El carácter «extraño» de las manifestaciones de vida no impide que nos resulten en algún modo familiares. Si no fueran en absoluto extrañas, no sería necesaria la interpretación, y si lo fueran del todo, ¿qué cabría hacer? (*ibid.*, p. 250). Las manifestaciones de vida son *ya* esta ambigüedad, son *ya* resultado de una conversación, cuyo modo de combinación es, tal vez, accesible. Sin embargo, tratar de sostenerlas en una conexión presenta demasiadas dificultades. Así como el método pretende el agotamiento de la vivencia, la vida se escurre quizás como el respecto incognoscible de la vivencia, tal vez como el espacio en el que cabe... En cualquier caso, se da en ella, pero...

> *Como el «vivir» es insondable y ningún pensamiento puede ir más allá de él, como el conocimiento mismo se presenta en él y la conciencia de este «vivir» se va ahondando con su marcha, la tarea que resulta es infinita, no sólo en el sentido de que reclama cada vez nuevas operaciones científicas, sino en el que, por su naturaleza, es insoluble.*
>
> (*Obras*, VII, p. 249)

La historia es, por tanto, la historia de la comprensión. La interpretación subraya este cambio en el modo de la comprensión. Y además, la historia es la historia de la vida, su terreno, su hogar.

> *Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que como signo, expresa algo, y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella.*
>
> (*Ibid.*, p. 259)

De este modo, Dilthey, con la teoría del comprender y con las precisiones de su relación con la vivencia, muestra la tensión (que es asimismo la del comprender) y el esfuerzo de dar concreción a una exigencia de conocimiento científico de la realidad espiritual a partir del análisis de las relaciones entre la *vida*, sus objetivaciones y la interpretación de sus expresiones (CACCIATORE: 1976, vol. II, p. 29). La fundamentación viene a mostrar, sin embargo, nuevamente sus fisuras, no atribuibles, sin más, a la labor de Dilthey.

Hacia una nueva ciencia del espíritu

8.1. Visiones de la vida y teorías del mundo

La comprensión es siempre interpretación. Pero ahora hemos de decir algo más: la hermenéutica es una comprensión efectiva, una efectiva comprensión, sólo en la medida en que no se limita a ser comprensión de las experiencias de un sujeto al que denominamos hombre, es decir, no se limita a la autognosis, sino que viene a ser acto hermenéutico, comprensión de los productos en los que el hombre ha expresado sus experiencias (BULHOF: 1980, p. 55). La hermenéutica se refiere a las objetivaciones del espíritu humano.

Dilthey no ha tematizado expresamente la hermenéutica como método; el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu (*Obras*, VIII, p. 299) es la comprensión e interpretación. Ni siquiera ha ofrecido una fundamentación hermenéutica elaborada y sistemática. En los escritos de Dilthey, ésta se despliega en el contexto de la fundamentación de las ciencias del espíritu y responde más a la relación entre la estructura psíquica y el saber, haciéndose presente en su correspondencia y

como modo de proceder de esa relación. Muestra más bien el carácter histórico de esa estructura y ese saber y es prioritariamente el terreno de su encuentro, a partir de la conexión de sus expresiones. Ya hemos insistido, con Dilthey, que éstas no son algo al margen de las vivencias y en qué modo la comprensión se hace cargo de esa conexión, no siendo algo diferente. La hermenéutica es disciplina porque corresponde a una comprensión técnica e histórica de manifestaciones de vida. No es anecdótico que *Droyssen* «el historiador» sea para Dilthey la más influyente personalidad en el método comprensivo hermenéutico.

Señalamos asimismo que en última instancia no quedaba la vida comprendida sino el sentido diseminado y objetivado en sus expresiones, que a su vez lo eran de una vida psíquica determinada en un espacio común definido en el que se manifestaba: lo que se comprende es el sentido. La vida sólo es expresamente algo si lo es expresamente; es decir, si es vivida y dada en y como vivencia. La vida no se presenta, por tanto, como objeto de la comprensión sino como la *matriz* a la que reconducir los productos del espíritu humano (BIANCO: 1985, p. 143).

La comprensión que es conexión nos dice que ésta no se da en el mundo sino como «un determinado» mundo. Ello explica por qué para Dilthey, por un lado, la filosofía ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos, no en el mundo, sino en el hombre (*Obras*, VIII, p. 111), y, por otro, nos obliga a atender a lo que Dilthey denomina «categorías de la vida». Nuestro interés ahora no se centra en su exposición (temporalidad, mismidad, obrar y padecer, esencialidad, fin, valor, sentido, significado...), sino en presentar a qué se refiere nuestro autor con la expresión *categoría*.

Las categorías son conceptos que expresan las energías, las direcciones dinámicas, las transformaciones de las fuerzas históricas, no son por ello una lista «cerrada». Son categorías de la vida porque dan cuenta de un carácter determinado de los conceptos históricos, en conexiones sistemáticas que responden a los predicados que aplicamos a los objetos. Surgen de la vivencia y muestran su realidad y valor objetivo. Y responden

al afán de formar conceptos que expresen la libertad de la historia y de la vida.

> *Todas estas categorías de la vida y de la historia son formas predicativas que logran (...) una aplicación general en el campo de las ciencias del espíritu. Proceden de la vivencia misma. No constituyen moldeamientos exteriores de la misma sino que se expresan en ellas las formas estructuras de la vida misma en su curso temporal.*
>
> (*Obras*, VII, pp. 227-228)

Esta caracterización de las categorías está diciendo al mismo tiempo: *a*) el carácter relativo de toda forma histórica de la vida, poniendo en duda la viabilidad de una filosofía con validez universal; *b*) el afán de los sistemas que pretenden una conexión con la vida; y *c*) la pretensión de validez universal de los sistemas y el fracaso de esa pretensión. Lo hacen al señalar que son «conceptos-expresión» que corresponden al carácter determinado de los conceptos históricos; son en esa medida conceptos históricos y apuntan, sin embargo, tanto al carácter histórico de la vida cuanto a su pervivencia en el acaecer y acontecer históricos. La vida sólo pervive históricamente.

Y además, esta caracterización de las categorías deja en su lugar la «fundamentación» psicológica y la «fundamentación» hermenéutica. No se trata de elegir. Para Dilthey el proceder descriptivo y analítico de una psicología ya no meramente explicativa, y la fundamentación basada en la conexión vivencia, expresión y comprensión, encuentran su ubicación efectiva en el quehacer histórico, en el espacio de las objetivaciones del espíritu humano. Ambas fundamentaciones corresponden a métodos de aproximación y constitución de la interna conexión histórica. La psicología, al captar las conexiones concretas, etc., estimula el estudio histórico. Acción necesaria pero insuficiente.

> *El método ha de ser, por lo tanto, únicamente: buscar las conexiones, etc... Completarlas mediante la interpretación.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 22)

Sin pretender llevar más allá esta referencia, que remite los métodos señalados y las fundamentaciones esbozadas a cuestiones por resolver, señalamos sin embargo que en la teoría de las concepciones del mundo encuentra Dilthey el terreno para avanzar hacia posiciones más fecundas en las que dejar en su lugar a aquéllas. Esta teoría conlleva la necesaria imbricación de lo psicológico (en su lectura más filosófica) y lo hermenéutico.

> *... los sistemas filosóficos, lo mismo que las religiones o las obras de arte, contienen una visión de la vida y del mundo que se basan, no en el pensamiento conceptual, sino en la vida de las personas que los producen.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 28)

Esta presencia de la vida en formas innumerables y manifestaciones singulares, que sin embargo se sostienen en rasgos comunes es, por un lado, revivida de nuevo en cada individuo, y, por otro, puede ser abarcada mediante la comprensión y la interpretación, en tanto en cuanto se objetiva en sus manifestaciones, o bien al percatarnos de la vivencia propia (*ibid.*, p. 112). Por ello, si entre vivencia y comprensión la *expresión* ofrecía el problemático espacio mediador de encuentro, ahora la cuestión se plantea en el nexo entre las expresiones de la vida y la totalidad de la *Weltanschauung* que, siendo visión del mundo, lo es, a su vez, de la vida.

Vida, reflexión sobre la vida y experiencia de la vida corresponden a ese proceso en el que los sucesos singulares provocados por nuestros impulsos y sentimientos, en su confluencia con el ambiente y el destino, se convierten en un saber objetivo y general, con el carácter común de rasgos fundamentales *(ibid.)*. Pero Dilthey ha insistido en que «la faz de la vida misma» se hace presente en el conjunto de cambiantes experiencias de la vida. A pesar de los esfuerzos por dar con una *trama vital*, la extrañeza de la vida se va imponiendo. Sólo por la persistencia de determinados *temples de ánimo* y a partir de una determinada trama, surgen disposiciones de ánimo universales.

Estos temples vitales, los innumerables matices de la actitud ante el mundo, constituyen la primera capa para la formación de las concepciones del mundo. Y sobre la base de las experiencias de la vida, en las que actúan las innumerables tramas vitales de los individuos con el mundo, tienen lugar, en esas concepciones del mundo, los intentos de solución del enigma de la vida.

(*Obras*, VIII, p. 115)

Las concepciones del mundo se sostienen en una relación vital que se constituye en formación regular, que expresa a su vez una estructura, que es la de la vida psíquica. Basándose en una imagen del mundo, se decide sobre su significado y sentido. Pero esta elección otorga a la concepción del mundo una energía práctica. Se adoptan fines para realizar una idea, se eligen, se seleccionan medios:

un plan de vida que todo lo abarca, un bien supremo, normas supremas de la acción, un ideal para plasmar la vida personal y la sociedad. Esta es la estructura de la concepción del mundo.

(*Ibid.*, p. 117)

Dilthey reconoce, asimismo, junto a esta regularidad de la estructura y su diferenciación en formas singulares, el factor imprevisible de las variaciones de la vida y la mudanza de los tiempos, así como un principio —casi biológico— de selección por la Historia entre aquellas concepciones que propician la comprensión de la vida, selección en virtud a su vez de su capacidad de conducir a metas provechosas. Se destaca con ello que las concepciones del mundo, siendo *comprensión* de la vida, son, a su vez, *expresión* de la vida anímica, aunque en ambos casos de modo no pleno. Pero asimismo se hace ver que la selección por motivos de satisfacción exige a las concepciones del mundo un carácter que, nietzscheanamente, calificaremos de «soportable»: hacer la vida soportable, o más exactamente posibilitar la con-vivencia con el enigma de la vida. Para Dilthey, sin una concepción del mundo no se puede vivir.

Esto nos permite afirmar que el enigma de la vida sostiene el enigma del mundo y, a su vez, que cobra sentido la expresión *enigma del mundo y de la vida.* Con ello se está haciendo ver, por un lado, la interna relación entre la experiencia de la vida con la imagen del mundo (en realidad los esfuerzos se encaminan a lograr su solidez y responden a la acción de la voluntad), y, por otro, que de esa relación interna puede derivarse siempre un ideal de vida. Es la vida del hombre unitario la que reconoce su estructura en las diversas esferas de la vida y le da su conexión. Eleva la vida a conciencia en un trabajo arduo y lento en el que su propia vida y la comprensión como conexión se dan en *el único mundo*: el de la concepción desarrollada del mundo. Esta lectura que corresponde a lo que Dilthey denomina «interpretación psicológica y sistemático-histórica de lo histórico», que requiere la intervención del método histórico, muestra hasta qué punto las posibilidades deben quedar abiertas.

El principio sobre el que se sostienen las concepciones del mundo deja en evidencia a quienes insisten en que en los escritos de Dilthey la hermenéutica nos despoja de la necesidad de una recurrencia a la vida anímica. Esta lectura metafísica (en el sentido más propiamente diltheyano) de la hermenéutica no se corresponde con la que pervive en la teoría expresada, en la que ha de tenerse en cuenta la estructura de la vida anímica y su actuación teleológica, es decir, en un afán de desarrollo.

> *Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 119)

Esa estructura que es comprensión —y por tanto conexión— procede por *autognosis (Selbstbesinnung)* en la medida en que, no sólo se reconoce en la historia, sino en su más genuino sentido, porque es el estudio de las

condiciones del conocimiento en la conciencia, y éstas son, de modo inexorable para Dilthey, históricas. Aún más, la autognosis sólo es posible a partir de los productos históricos. No hace falta insistir en qué medida con ello se marcan las distancias con la *Investigaciones lógicas* de Husserl, a las que acogió con entusiasmo en su lectura de la primera edición: como se ve ahora quedan presentes y distanciadas por esta convulsión permanente de lo histórico.

Las concepciones del mundo no son, por tanto, conceptos sino expresiones del modo de ser de la vida humana y en esa medida de la vida misma:

> *la raíz última de la concepción del mundo es la vida.*
>
> (*Ibid.*, p. 112)

La vida se dice de muchas concepciones; todas ellas lo son de la vida y del mundo y todas ellas son históricas. Relativas, no por carecer de relación, relativas por su relación permanente e histórica con la vida. Dilthey no es relativista.

8.2. El enigma del mundo y de la vida

Dilthey, como ha quedado patente, no se limita a hacer una enumeración de diversas concepciones del mundo, ni siquiera a establecer jerárquicamente un orden de relación. La experiencia de la configuración de las concepciones del mundo, el carácter histórico de esa experiencia, da pie para su consideración como teoría.

Las concepciones del mundo no son sólo resultado de una tarea hermenéutica; son, en cuanto constituyen una forma unitaria de vida, un espíritu común, su condición de posibilidad (*Obras*, VII, p. 291). No hay dos conexiones diferentes, una de la vida y otra de la historia.

> *La conexión de la historia es la de la vida misma (...). Lo que la vida sea nos lo enseñará la historia.*
>
> (*Obras*, VII, p. 287)

Y lo que nos enseña la historia es, primariamente, que la vida es enigma. Dilthey caracteriza esta situación como una *madeja de cuestiones* que impregnan los objetos, las experiencias, los bienes, los fines; cuestiones torturadoras y arrebatadoras de placer intelectual y de dolor, tenidas en una unidad: el enigma de la vida. El pensamiento trata de asir (expresar en conceptos) su rostro huidizo, elevar el velo que cubre ese enigma (creencia en los espíritus, personalidad de las fuerzas divinas, mito) y lo hace poco a poco para *encararse* con el enigma de la totalidad de la realidad y de la vida. Esta *doble faz*, por un lado de una uniformidad como la de la naturaleza, llena de lagunas, y de otro de una vitalidad —faz de lo más terrible y lo más fecundo a la par— sostiene una serie de cuestiones que no resuelve ninguna ciencia particular y que sin embargo reclaman solución (la muerte y la inmortalidad, la generación, la lucha social, los límites del tiempo y el espacio, el antagonismo entre las posibilidades del pensamiento y lo real, lo infinito, la naturaleza). Contradicciones, antagonismos y problemas que no se dejan reducir, sin más, por el pensamiento.

> *Objeto de la religión egipcia, de la babilónica lo mismo que de cualquier religión actual, de* Prometeo *o de la* Orestíada *lo mismo que de Dante o del* Fausto *o de* Sartor Resartus, *de Heráclito y de Parménides, de Platón y de Spinoza, de Kant y de Hegel.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 85)

En esto, su objeto, la religión, la poesía o la metafísica no son diferentes. Conjurar el enigma entero de la vida, esa unidad intrincada y asombrosa de cuestiones por descifrar, es el umbral ante el que se sitúan en la tarea de su solución. Pero el único camino parece ser la aclaración de lo oscuro mediante lo captado como ya comprensible. Una suerte de *transferencia* cuyas formas han venido siendo la metáfora, la representación simbólica, la analogía e incluso la parábola. Por eso la vida —como enigma de la vida— no sólo es una reserva o un depósito de problemas o cuestiones; es, asimismo, desde sus aspectos dispares y antagónicos, una *incita-*

ción a pensar. Pero Dilthey insiste en que ello no se reduce a abarcarla en conceptos que fatalmente llegan a ser contradicciones, sino que se trata de reconocer que tanto la religión como la poesía o la metafísica, en su afán de interpretar el enigma de la vida, no pueden proceder omnicomprensiva y unilateralmente.

> *En ningún intento de solución pueden ser tenidos en cuenta, a la vez, todos los diversos aspectos de estos antagonismos. En ninguno pueden ser resueltos de la misma manera todos los problemas. Así se produce esa marcha que adopta el espíritu humano.*
>
> (*Ibid.*, p. 87)

Cualquier proyecto de inclinar el proceder, erigiendo automáticamente *un problema* aislado y peculiar como decisivo, al margen de este encararse con el enigma de la vida, acabará produciendo la experiencia de un antagonismo o de un dominio, o quizás, en desarrollos sucesivos, queriéndolo o no, dará paso a las otras concepciones.

Ahora se destaca hasta qué punto las concepciones del mundo surgen de la experiencia de la vida. Sólo cabe proceder atendiendo al desenvolvimiento de las posibilidades, de los antagonismos. Como señalamos en el apartado anterior, lo que en el enigma de la vida se presenta como este haz retorcido de cuestiones, encuentra en la concepción del mundo una conexión consciente de problemas y soluciones. Sin embargo, ello sólo es posible como acceso a partir de lo que lleva implicado. De ahí que Dilthey haya insistido en que la concepción del mundo «es un engendro de la historia» (*Obras*, p. 117).

Si el objeto de la religión, de la poesía y de la metafísica es el mismo y su método para atender al enigma es necesariamente afín, sin embargo estas concepciones del mundo se diferencian por su ley formativa, por su estructura y por sus tipos.

a) La *concepción religiosa del mundo*, como Dilthey ha mostrado en sus escritos, es la *preparación* para la concepción metafísica, pero no se disuelve en ella; fundamentalmente, por su punto de vista unilateral que se

debe a una especial conexión vital *(Lebenbezug)* del hombre. El afán de dominar lo esquivo al alcance de la acción más inmediata y práctica, acaba configurándolo como inaccesible; y en esa medida, a su vez, como actuante. La fuerza de lo invisible, cuyos orígenes son oscuros, da pie a una serie de concepciones religiosas del mundo cuya característica más peculiar es que

> *en ellas se lleva a cabo la interpretación de la realidad, el enjuiciamiento de la vida y el ideal práctico, partiendo de la relación con lo invisible.*
>
> *(Obras,* VIII, pp. 121-122)

Esta comprensión de la vida acaba caracterizando como sujeto representable, por analogía, los efectos sentidos de esa energía suprasensible. La realidad aislada, separada, opuesta, deviene figura sensible, soporte simbólico subjetivado de efectos. Pero el amplio campo de símbolos ha de ser acogido en la conexión de la imagen del mundo, y se experimenta en los símbolos religiosos la visión de la vida y del mundo, en cuya dialéctica interna se eleva a objetividad.

b) *El arte* adoptaría una posición más libre y una forma más neutral. Pero Dilthey insiste en que no es propiamente la creación artística la que, considerada en sí misma, tiene una relación directa con una concepción del mundo, sino que ésta se produce a partir de la complexión vital del artista. Especialmente (a pesar de la pintura y la música) en la poesía, por operar mediante el lenguaje y estar abierta a una suerte especial de expresión. Ello le permite abrir caminos de realización en la fantasía, de posibilidades de la vida, abrir la visión de un mundo. Y, sobre todo, al ser la vida su punto de partida (su núcleo lo constituyen referencias, tramas vitales con los hombres, las cosas, la naturaleza) puede traer a unidad las experiencias en la conciencia poética de la significación de la vida. Su pretensión no es el conocimiento de la realidad, sino el significado de lo que acontece, de aquéllo que constituye su núcleo, trabado ahora en urdimbres vitales en las que el enigma de la vida se concentra en una conexión interna. Cada

suceso expresa una concepción de la vida, surge de ésta, es *un modo de ver* que se debe a sus infinitas posibilidades; en esa medida, es símbolo de una conexión contemplada en la vida, a partir de la experiencia vital del poeta.

> *Y a cada una de estas complexiones vitales corresponde una forma interna de la poesía. De aquí no hay más que un paso a los grandes tipos de concepción del mundo, y la conexión de la literatura con los movimientos filosóficos condujo a un Balzac, un Goethe, un Schiller, a esta culminación de la comprensión de la vida.*
>
> (*Ibid.*, p. 125)

c) Y efectivamente *la concepción filosófica del mundo* surge de este seno pero es, sin embargo, por su estructura peculiar, esencialmente diferente del arte y de la concepción religiosa del mundo. Del primero, por su carácter y su voluntad de actuación y transformación sobre la vida; del segundo, por su voluntad de un saber de validez universal. La estructura de las concepciones del mundo de la metafísica quedó determinada en un principio por su conexión con la ciencia, más tarde con la cultura secular. Pero lo que importa destacar es su despliegue sobre fundamentos más amplios, sobre la conciencia empírica, la experiencia y las ciencias empíricas, de acuerdo con las leyes formativas implicadas por la objetivación de las vivencias en el pensamiento conceptual. El pensamiento y su energía penetrando en la profundidad de las vivencias, el mundo del sentimiento y las acciones volitivas objetivándose. Se van formando conexiones sistemáticas mediante una actividad de fundamentación, a través de un encadenamiento en forma de pensar sistemático.

> *Los momentos que constituyen la vida se explayan así en sistemas mediante la generalización por conceptos y proposiciones (...). Y los conceptos supremos a los que llegan estos sistemas, el ser universal, la razón última, el valor absoluto, el bien supremo, se conciertan en el concepto de una conexión teleológica del mundo, en la cual la filosofía se en-*

cuentra con la religiosidad y con el pensamiento artístico (...). Cuando se capta y fundamenta una visión del mundo conceptualmente y se eleva así a validez universal, la denominamos metafísica.

(*Obras*, VIII, p. 202)

La metafísica es un sistema que responde a un conglomerado a su vez sistemático de, asimismo, sistemas metafísicos condicionados por su lugar en la historia de la filosofía. Cabe hablar por tanto de conexión lógica de ellos, lo que curiosamente permite su irregularidad. Pero lo que verdaderamente le caracteriza es su voluntad de someter a la conexión del universo y de la vida los diversos métodos científicos que han venido desarrollándose en cada uno de los campos particulares del saber.

Sin embargo, finalmente, la metafísica es una pugna de sistemas y no ha producido un sistema unitario. Dilthey estima que será la conciencia histórica la que nos lleve más allá en la dirección de los metafísicos. Esta pugna es a sus ojos algo que descansa en la experiencia de la vida, en las posiciones ante los problemas de la vida. Es aquí donde se halla la razón de ser de la multiplicidad de los sistemas y, además, la posibilidad de distinguir ciertos *tipos* entre todos ellos. Este es el punto que inspira el trabajo de la teoría diltheyana de las concepciones del mundo (cfr. *ibid.*, p. 128).

Los sistemas filosóficos están condicionados por la situación del mundo conceptual en que se presentan. Desde una consideración histórica, sus conceptos no pasan de ser medios auxiliares en una doble dirección: para, por un lado, construir su concepción del mundo y, por otro, demostrarla. Ello nos permite afirmar que para Dilthey la vida es la *matriz* de la que surge toda auténtica concepción del mundo. Esta inmersión en la vida se confirma respondiendo activamente, tomando posiciones en ella y siempre dentro de sus implicaciones vitales.

La filosofía como toma de posición en la vida da cuenta del alcance de la peculiar tarea que Dilthey le atribuye. Sólo a partir de este temple vital, decidido y activo, se le abren ciertos aspectos del mundo. Dilthey ha

llegado hasta donde su propia filosofía y su propia toma de decisión le permiten.

> *No me atrevo a ir más adelante. No conocemos la ley formativa a que obedece la diferencia de los sistemas metafísicos a partir de la vida. Si queremos acercarnos a la captación de los tipos de concepción del mundo tendremos que dirigirnos a la historia.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 130)

Y la historia, que es, a su manera, la historia de la vida, nos enseña la necesidad de considerar como *centro* de los sistemas esta inmersión asimismo en ella. Las grandes conexiones de sistemas atraviesan la historia y ven *a partir* de la vida; no cabe sino seguir el rastro de esas grandes intenciones. Sólo es posible, por tanto, captar y fundamentar una visión del mundo conceptualmente, a partir de su conexión con la vida; es decir, conexión entre vida y metafísica.

No es en este momento lo decisivo el estricto establecimiento de los *tipos* capitales a los que Dilthey accede con el único recurso válido: el de la comparación histórica (agrupar los sistemas según sus relaciones de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíprocas). Desde algún hilo habrá que comenzar a desenredar aquella *madeja* del enigma de la vida. Toda mente metafísica deshace desde algún lugar, condicionado por su posición ante la vida. El ir desatando nudos va desplegando y desarrollando estructuras y sistemas singulares.

Que estos tipos sean el *naturalismo*, el *idealismo objetivo* y el *idealismo de la libertad* no es lo más importante. El propio Dilthey reconoce su carácter provisional e incita a la libertad de arreglar el asunto lógicamente, si fuera preciso de otra manera *(ibid.)*. Lo que sí resulta decisivo es que esos *tipos* posibilitan una visión más densa e intensa de la historia, a partir de la vida. Lo que sí ha de subrayarse es que esos tipos fundamentales de la metafísica

> *tienen sus raíces en las diferencias decisivas de las concepciones humanas del mundo.*
>
> (*Ibid.*, p. 203)

Ahora se ve hasta qué punto se da una *mutua relación y correspondencia* entre *la trabazón* de conocimiento del mundo, de estimación de vida y de principios del obrar (que contiene cada una de las concepciones del mundo, en la esfera de la captación objetiva) y la *conexión* ínsita en la estructura del hombre (que compete asimismo la estructura de una época y se extiende desde el conocimiento de la realidad, pasando por la asignación de valores y por el ideal, hasta la adopción de fines). Del mismo modo, las actitudes fundamentales discernidas en el análisis psicológico —contemplativa, volitiva y afectiva— están a la base de las tres manifestaciones señaladas, siempre vivas de la historia del hombre: filosofía, religión, arte.

> *Por esto la filosofía es más que pensamiento: constituye el principio de plasmación autónoma de la persona y de la sociedad. Su historia hace patente la sucesión de las posiciones de la vida psíquica del hombre.*
>
> (*Obras*, VII, p. 249)

La historia de cada una de estas concepciones del mundo es la historia de la vida anímica, en tanto que abarca intelectualmente la multívoca vida, a partir de uno de nuestros modos de actitud, según las leyes contenidas en éste. La filosofía, en esa misma medida, al lograr una conexión basándose en el saber existente, da consistencia a la vida anímica; en cada caso, por tanto, condicionada. Esto explica por qué reiteradamente Dilthey emplea como método el *interrogar* primero la experiencia histórica y el *coordinar* el contenido real así encontrado dentro de la legalidad psíquica. Pero con ello el problema se plantea con mayor fuerza y rigor. Los intentos de clarificación no han despejado el enigma de la vida. Por el contrario, la sucesión de sistemas no ha hecho sino confirmarlo y remitir a la vida, matriz de la que surgen.

> *... en las concepciones del mundo se encierra un núcleo no demostrable y tampoco cancelable.*
>
> (*Ibid.*, p. 91)

8.3. La filosofía como ciencia del espíritu. ¿Una visión de la vida y una teoría del mundo?

Sólo los fantaseadores sueñan fundamentaciones nuevas de la ciencia filosófica.

(*Obras*, VIII, p. 95)

Si la metafísica no puede satisfacer las exigencias de demostración científica, sin embargo en su exposición y despliegue históricos nos ofrece un resultado, al hacernos acceder a un *punto firme* para la filosofía. No hay formación o composición de lo singular que no sea expresión de la vivida unidad estructural de la vida individual y colectiva. En esta dirección se expresa Dilthey en *La esencia de la Filosofía*, en 1907, cuatro años antes de su muerte.

> *Del enorme trabajo del espíritu metafísico nos queda la conciencia histórica que lo va repitiendo y experimenta así la profundidad insondable del mundo. La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo.*
>
> (*Ibid.*, p. 207)

El problema se plantea por tanto en el establecimiento del método que dé cuenta de la relación del espíritu humano con el enigma del mundo. Es esta cuestión de *método* la que ahora ha de abordarse. Dilthey nos aproxima al asunto haciéndonos ver que no es una cuestión sólo de concepto, sino asimismo de vivencia: sólo en su interacción el método resulta adecuado. Los conceptos únicamente se llevan a cabo en la revivencia de las conexiones estructurales individuales o colectivas y la revivencia se eleva a conocimiento científico por medio de las formas generales del pensamiento. Se trata de que estas dos funciones de la *conciencia científico-espiritual* concuerden. En ese caso captamos lo esencial del desa-

rrollo humano; en la medida, precisamente, en que la esencia es ese desarrollo.

La expresión «conciencia científico-espiritual» empleada por Dilthey (*Obras*, VIII, p. 149) nos sitúa en la dirección de lo que nos preocupa. La revivencia es histórica: el concepto forma parte de esa conciencia, en la medida en que es expresión esencial de una realidad histórica. Con ello la formación conceptual es un medio para *reproducir* y *exponer* lo singular y a esto remite, ya que no es sino una determinada comprensión de la conexión estructural de la vida individual y social.

En tal sentido cabe señalar dos aspectos. El primero negativo: el carácter histórico de las determinaciones conceptuales acaba diciéndonos que la solución de los problemas filosóficos pertenece siempre a un presente y a una situación. El segundo reconduce la conciencia científico-espiritual a la experiencia interna.

Aquí también, en esta tarea de Dilthey, se muestra que cuando se atiende de modo efectivamente histórico al método, se ve afectado el objeto. Es en la experiencia interna donde se nos da esa realidad de la conciencia.

> *La fundamentación de la filosofía sistemática es autognosis.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 352)

Dilthey no dice que «se funda» o «se fundamenta en»; ni siquiera dice que la autognosis sea lo que fundamenta. Nosotros apostillamos: el nuevo nombre (la nueva realidad y la nueva condición) para lo que hasta ahora denominamos fundamentación es *autognosis*. Este es un principio rector de la nueva ciencia. Pero ¿cómo caracterizarlo?

a) Es autognosis metódica: recoge el afán de la filosofía por acceder a supuestos últimos e indica un modo de proceder; *b*) es más una función que una característica metodológica; *c*) es una experiencia interna —no interiorista—; *d*) es condición de posibilidad de conocimiento de los productos del espíritu humano; *e*) es punto de partida y condición de posibilidad para la lógica, para la teoría del conocimiento y para toda teoría acer-

ca de la producción de una visión unitaria del mundo; *f*) es conocimiento de las condiciones de la conciencia a la que está sometida la elevación del espíritu a su autonomía.

Pero con ello se está poniendo en evidencia otro principio rector de la nueva ciencia del espíritu, *el principio de fenomenalidad*, según el cual

> *cada objeto tanto como cada sentimiento se da como un hecho de conciencia; dicho más brevemente: es un hecho de la conciencia.*
>
> (*G. S.*, XIX, p. 61)

Este carácter de la realidad no significa que ésta quede interiorizada sino que la conciencia se hace presente como realidad desplegada, es decir, como conciencia espiritual, conciencia histórica.

La autognosis metódica y el principio de fenomenalidad caracterizan la nueva ciencia del espíritu, en atención a las funciones de la conciencia científico-natural y nos permiten presentar a la filosofía como *ciencia de la experiencia interna* o como *ciencia del espíritu* (*Obras*, VIII, p. 167). Esta ciencia es, a su vez, ciencia de la vida y del mundo, en tanto que expresión de búsqueda permanente de la solución del enigma del mundo y de la vida.

La *autognosis* y la *fenomenalidad* hacen de la filosofía un recorrido por todas las posibilidades y de todas las posibilidades de la actitud del espíritu humano ante ese enigma. De ahí que la filosofía esté presente, a su modo, en la religión o en el arte, constituyendo zonas de lucha y encuentro que Dilthey caracteriza de «*zonas intermedias entre* la filosofía y la religiosidad, la literatura, la poesía».

Sin embargo, no cabe ignorar la permanente tensión del espíritu filosófico a la búsqueda de fundamentación y de conexión. La autognosis es el nuevo «nombre» de la fundamentación en tanto que «reflexión del espíritu sobre sí mismo» (*ibid.*, p. 208), pero asimismo por su afán de validez universal. Es, en esa medida, la búsqueda permanente de una relación de la conciencia con lo dado, la búsqueda, a partir del conocimiento objetivo

de las ciencias particulares, de su fundamento en la teoría del conocimiento. La mirada de la filosofía se dirige a esas ciencias: de lo real a su saber. Se ocupa de la fundación del saber en el terreno del conocimiento de la realidad, del establecimiento de valores, de la propuesta de fines y de la fijación de reglas. Todo el complejo del saber deviene así su objeto.

Dado que, como señalamos, la estructura del saber y de la vida anímica se corresponden, la reflexión del hombre sobre su hacer y su afán por un saber con validez universal le conducen a una reflexión sobre los procesos en que se origina la concepción del mundo y sobre la justificación de sus supuestos. No es una reflexión sobre el pensamiento mismo o las condiciones de un conocimiento aséptico. Si la filosofía es una *teoría del saber* lo es en el sentido de que tiene por objeto la forma, regla y conexión de todos los procesos mentales determinados por la finalidad de alcanzar un saber válido. Aquí se cruzan lógica y teoría del conocimiento en una tarea histórica que ha de corresponder a la conciencia científico-espiritual.

Ciertamente algunos textos del volumen XIX de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey se debaten en la búsqueda de lo que denominaremos una *lógica de las ciencias del espíritu* y queda por ver hasta qué punto sus escritos inéditos consolidan esa, por ahora (como tantas otras), «puerta abierta». La referencia a una lógica que pretende la *conexión* objetiva del pensar de la vida humana y de la historia, lógica adecuada a la teoría del conocimiento (ni formal, ni metafísica) (*G. S.*, XIX, pp. 235-236), es hasta el presente la tarea que da cuenta de esta nueva ciencia del espíritu. Pero, para Dilthey, precisamente en cuanto *conexión* es acorde a la estructura de la conciencia anímica, y en cuanto *objetiva*, desplegada históricamente.

La lógica de la nueva ciencia del espíritu ha de estar a la altura de la *autognosis* y su fundamentación de las ciencias del espíritu se hace no sólo en la lógica y en la teoría del conocimiento sino asimismo en la psicología (*Obras*, I, p. 124). Pero esta afirmación de 1883 reaparece de modo más contundente en el conocido en-

sayo de 1875 en el que la filosofía en tanto que ciencia está «compuesta» por la lógica (junto a la teoría del conocimiento) y por la psicología, a las que, en ambos casos, califica de «instrumentos» para la solución de los problemas (*Obras*, VI, p. 388). Incluso en los escritos de última hora (*Obras*, VIII, p. 257) la psicología sigue siendo el fundamento de las ciencias del espíritu. Ya indicamos hasta qué punto la fundamentación se quebraba en ese caso y cuáles eran sus fisuras, pero ello no es ahora argumento para leer sin remitir a la conciencia anímica alguna supuesta lógica o teoría del conocimiento «más aséptica».

Ciertamente, el conocimiento de la realidad se eleva a la autognosis en la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología. Pero Dilthey no cesa de insistir en la remisión a la experiencia de la conexión;

> *conexión que, como estructura del alma constituye el supuesto inexorable en cuya virtud existe para nosotros la conexión real, distinta de las meras relaciones lógicas.*
>
> (*Obras*, VIII, p. 254)

Es sintomático que en el sobre que contenía material para la continuación del primer volumen de la *Einleitung* se hallara junto a dos fragmentos en los que se critican los sistemas especulativos, un manuscrito titulado por el editor *Más allá de Kant*. Sintomático el lugar, sintomático el rótulo. Este importante fragmento deja la cuestión en su lugar.

> *La realidad misma no puede, en definitiva, ser explicada lógicamente, sino sólo comprendida (...)*
> *Se trata de la relación del pensamiento lógico con la vida, la comprensión y la experiencia interna. Surge la cuestión de en qué medida puede comprenderse conceptualmente lo vivido.*
>
> (*Ibid.*, p. 358)

Este «casi texto», escrito en torno a 1896, enfrenta a la filosofía a una labor en la que, en algún sentido, la fundamentación viene a desfondarse, siendo sin embargo una tarea. Tarea científica que exige plantear la

cuestión epistemológica (como tal cuestión) en el ámbito de la autognosis y las operaciones hermenéuticas, pero que exige asimismo reconciliar la filosofía con la experiencia de la conciencia espiritual, conciencia histórica, para que se muestre como conciencia científico-espiritual. Para nosotros, de la mano de Dilthey, ésta es

> *Ingente tarea. Sólo poco a poco podrá resolverse. Pero sólo entonces recobrará la filosofía poder y vida.*
>
> *(Ibid.)*

Mientras tanto, en esa dirección Dilthey presenta la filosofía como una objetivación de la vida, lo que le permite hablar de «filosofía de la filosofía» y alejarse de una «filosofía de la historia». En cuanto tal objetivación ella ya continúa el camino de la auto-reflexión histórica. Si Gadamer acierta a leer a Dilthey, lo absoluto no es algo distinto de ese camino de relatividad en relatividad (GADAMER: 1977, p. 298). No es relativismo. La única realidad sería esta historia del espíritu humano en su encararse con el enigma de la vida, presente en la propia historia. Y por ello, la variabilidad de ciertos objetos de la experiencia reposaría sobre determinadas condiciones empíricas de la posibilidad de la variabilidad histórica de los sujetos de la experiencia (ACHAM: 1985, p. 62).

> *El fundamento creciente que la filosofía va proporcionando a la autognosis responde a una tendencia irrefrenable, radicada en nuestro propio ser, del género humano.*
>
> *(Obras,* VII, p. 415)

La vida como drama y narración

9.1. Una tarea común

¿De dónde vengo? ¿Para qué estoy aquí? ¿Qué será de mí? Esta es, de todas las cuestiones, la más universal y la que más me importa. La respuesta a esta pregunta la buscan en común el genio poético, el profeta y el pensador.

(*Obras*, VIII, p. 96)

Ya insistimos de la mano de Dilthey en la peculiar y diferente estructura de la poesía, la religión y la filosofía. Traicionaríamos abiertamente sus escritos si pretendiéramos unificarlos eclécticamente o inaugurar una nueva ciencia con una receta bien aderezada de estos ingredientes. Dilthey ha señalado reiteradamente la improcedencia de su reducción y el afán «metafísico» que conllevaría la imposición de una de estas expresiones y manifestaciones de la vida sobre las otras. La vida se dice, al menos, de tres maneras: como poesía, como religión, como filosofía. Destacamos como no en todas ellas cabe el mismo nivel de libertad. Hemos indicado asimismo el peso y el papel de la filosofía en y como

nueva ciencia del espíritu. Pero ello no nos impide continuar.

En primer lugar, porque si bien es cierto que las concepciones del mundo que sostienen —y en las que se sostienen— se diferencian, además de por su estructura, por la ley formativa y por sus tipos, a pesar de que sus respuestas vienen siendo diversas, sin embargo es *lo mismo* lo que buscan: la solución al enigma de la vida. Sobre ello nos expresamos con anterioridad. Ahora ha de añadirse que esa búsqueda es «en común».

La lectura de los escritos de Dilthey es una permanente incitación en este sentido; e incluso hay indicios del terreno en el que hacerlo. El entrometerse de la filosofía en las «zonas intermedias» diltheyanas no es sino un reconocimiento de ese espacio en el que buscar «en común».

Hay, por otra parte, un modo de proceder que nos pone en la senda de eso mismo perseguido:

> *El religioso, el artista y el filósofo crean partiendo de la vivencia.*
>
> (*Obras*, VI, p. 363)

Se nos ofrece ahora otra clave decisiva, que remitimos al problema del tiempo, al compás, de nuevo, de un texto de Dilthey; ahora, de 1908 y en el que trata de reelaborar su poética. En definitiva, partir de la vivencia es adoptar una determinada relación con el presente que consiste en experimentarlo realmente. Dilthey se plantea si ello es posible y, desde esa lectura del presente como «precipitada llenazón con la realidad», muestra que así resulta experimentable y que, en esa medida, vivimos siempre en el presente, al experimentar tal llenazón como vivencia. El presente, llenazón del tiempo, es plenitud de vida. Sólo en el presente se colma el tiempo.

Esta localización de la realidad es común a su vez, en el religioso, el artista y el filósofo. Lo que crean a partir de esa vivencia o el modo como lo hagan no oculta esa decisiva remisión, cuyas consecuencias vendremos a señalar. Resulta significativo, sin embargo, señalar que es tarea de la filosofía el acceso a la plena conciencia

histórica actual, a la plena conciencia del presente (*Obras*, VIII, pp. 257 y 350). Sin embargo ello, en cuanto que hace que la realidad se haga *presente* no impide, antes bien exige, una permanente respuesta. Dilthey habla de *creación* en la que efectivamente queda constituido, es decir, desparramado históricamente.

Ahora se comprende por qué estas respuestas van *dando* significado a la vida. Significado que se halla contenido en las vivencias, constituyendo una conexión y que responde a la naturaleza de todo lo visible, siendo una categoría. Al articular y determinar la captación del curso de nuestra vida es, a su vez, el punto de vista desde el que captamos y representamos los cursos vitales, en su sucesión y coetaneidad, en la historia. La vivencia se capta, por tanto, en *unidad y relación* (significado con otras vivencias en el todo de la vida). No es causal que para no olvidarlo Dilthey recurra a lo que acontece en el recuerdo. Desde estas consideraciones, el significado es un establecimiento y fluidificación de lo que aparentemente carecía de relación: una suerte de *composición* y *re-posición* creadora de la vida.

> *El significado de la vida establece una relación íntima entre poesía, religión y filosofía.*
>
> (*Obras*, VI, p. 369)

Con estos pasos estamos ya en condiciones de avanzar en una doble dirección. En atención, por un lado, a la estructura de estas concepciones del mundo que son expresiones de vida y, a su vez, a lo que quepa entender por *espíritu* cuando por ejemplo hablamos de «ciencias del espíritu».

Si poesía, religión y filosofía corresponden a los elementos constitutivos y actitudes de la estructura psíquica —afectiva, volitiva y contemplativa—, queda en evidencia que del mismo modo que éstos encuentran su terreno en la conexión anímica, aquéllos no pueden asimismo entenderse sino en su efectiva conexión. Cuál sea este espacio en el que poesía, religión y filosofía encuentran su conexión, afecta al segundo de los aspectos.

No sería suficiente ahora con remitirnos de nuevo a

la vida como matriz. Nuestro interrogante se dirige en otra dirección. Sin embargo, partiremos otra vez, por incitación del propio Dilthey, de esa matriz. Es en este punto en el que dialoga a fondo con Hegel, a fin de justificar la expresión «ciencias del espíritu» a partir de la consideración, junto a la vivencia de la visión de la objetividad de la vida —en sus múltiples conexiones estructurales— como fundamento de las ciencias del espíritu.

> *Y aquí recibe su acabado el concepto de las ciencias del espíritu. Su campo alcanza lo que el comprender y el comprender tiene su objeto unitario en la objetivación de la vida (...). Ahora podemos decir que todo aquello en lo cual el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu.*
>
> (*Obras*, VII, p. 172)

El problema está servido. Dilthey polemiza con Hegel acerca de qué quepa entender por «espíritu objetivo» y hasta dónde alcanzan las objetivaciones de la vida. Para Hegel, siempre leído por Dilthey, la expresión señala una etapa en el desarrollo del espíritu —como es sabido *entre* el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto. No se trata ahora de reproducir el proceso y alcance, baste con señalar el carácter de «camino» que el espíritu objetivo tiene en la formación del espíritu absoluto. Ciertamente una lectura más cuidada de Hegel mostraría el carácter circular de este modo de proceder y habría de plantearse asimismo hasta qué punto el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto se reconocen en y como espíritu objetivo, produciéndose una suerte de desfondamiento. Pero ésta no es ahora la cuestión.

La lectura de Dilthey se diferencia no sólo por el lugar sistemático que ocupa el espíritu objetivo, también por su origen y extensión. Desde su perspectiva, Hegel construyó metafísicamente sobre la voluntad general racional, cuando se trata de partir de la realidad de la vida en la que opera la totalidad de la conexión anímica. Pero propone *tornar* a la conexión estructural de las unidades de vida que se prolonga en las comunidades. Dilthey estima que poniendo como base su realidad en

la historia y analizando lo dado no fundándose en un concepto metafísico. Esa realidad en su conexión, sin embargo irreductible, constituye el espíritu.

Esta lectura según la cual lo absoluto se disemina históricamente sin que quepa reducirlo o reconducirlo a una resolución, deja en su lugar (el espíritu objetivo) al «arte y religión y filosofía» (así los entrelaza Dilthey —*ibid.*, p. 175—), si bien en su unión y conexión. Quizás una lectura abierta de Hegel no se alejaría de esta posición: la recolección *(Versammlung)* del espíritu absoluto, no sólo cosecha, también espiga.

No es cuestión de insistir hasta qué punto se confirma así la posibilidad de individuación, como se señala en el estudio diltheyano de *Contribuciones al estudio de la individualidad.* Ahora se muestra en qué medida es el soporte y representante de las comunidades, que en él se entretejen. Pero del mismo modo que comprende la historia porque él mismo es un ser histórico, así el espíritu objetivo nos señala que esa visión del ser de lo histórico sólo se logra *mediante* una visión histórica de lo que es: vivencia y significado (de la vida y del mundo) juegan juntas.

La lectura abierta realizada por Dilthey impide la reducción de «poetas y religiosos y filósofos» a un modo uniforme de corresponder a la vida y al ser de lo histórico, pero remite, a su vez, a eso irreductible, que no se deja recoger en una única manifestación, visión o concepción, que pide *comprensión* y que sólo alguien capaz de soportar en conexión —quizá «el pensador», tal vez el lenguaje— puede balbucear en diálogo con los otros.

> *De esta insondabilidad de la vida procede que la misma no pueda ser expresada sino en un lenguaje figurado. Reconocer esto, ponerlo en claro por sus razones, desarrollar las consecuencias, he aquí el comienzo de una filosofía que dé razón real de los grandes fenómenos de la poesía, de la religión y de la metafísica, concibiendo su unidad en su último núcleo. Todos estos fenómenos expresan la misma vida, unos en imágenes, otros en dogmas, otros en conceptos; pues ni los mismos dogmas, bien entendidos, hablan de un más allá.*
>
> *(Obras,* I, p. XX)

9.2. La recreación de la acción

Años antes de su trabajo *Orígenes de la hermenéutica*, y a partir de *Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI*, Dilthey se ve en la necesidad de abordar la exposición de la descripción libre y viva del hombre que dichos análisis hacen posible, en la historiografía y en el arte, como expresión suprema de todo este trabajo intelectual (*Briefwechsel*, 1923, p. 127). En este contexto se escribe el fragmento *La gran poesía de la fantasía* (*Obras*, XIX, pp. 13-53). En él se expone el modo de proceder (modo de escribir, modo de vivir) de una serie de autores de más de dos siglos y se configura lo que, siquiera paradigmática o emblemáticamente, acompañará ahora nuestro texto. Asistimos al surgimiento de un arte nuevo, el arte de la fantasía, capaz de hacerse cargo de sus variaciones infinitas, un arte vivo que exige y pretende un nuevo *arte de vivir*; arte en consecuencia con una visión de la vida ingenua poderosamente sensual. Los gestos, los rostros, las miradas, sólo pretenden expresar en el lenguaje la vida anímica y ésta en ellos.

> *(...) ante todo buscan un nuevo ideal de vida que sepa reconocer las fuerzas que hay en nosotros, no en beneficio de un poder aislado, que haría desaparecer en su favor a todos los otros, sino que se fundara en la totalidad de nuestra vida.*
>
> (*Ibid.*, p. 31)

Este arte de elevar la plenitud de la vida a la concentrada unidad del alma, que permita sostenerla y soportarla en su diversidad, exige una acción capaz de persistir y mantener esa unidad. El *drama* sería una excelente expresión de la vida.

La imaginación trama los hilos, pero de acuerdo a una ley interior propia en la que se contiene una enmarañada conexión de la realidad donde, sin embargo, los caracteres, su desarrollo, la interpretación de los personajes vienen a componer adecuadamente una acción. En esta *acción bien compuesta* encuentran su interdependencia.

El entendimiento aprehende la conexión causal por medio de conceptos que ha sacado de la legalidad del acaecer.

(*Obras*, IX, p. 34)

La fantasía no es una facultad especial del alma. La reaparición de las percepciones responde a condiciones de conexión anímica y se ve sometida, al mismo tiempo, a los avatares que corresponden a toda vivencia y a todo curso histórico. La fantasía se hace cargo, por tanto, del *estar en obra* permanente de los procesos de conformación en la conexión ya conquistada de la vida humana. Dilthey nos da pie para señalar que es en la adecuada *composición de la acción* donde la vida queda tramada como un drama, donde no sólo se imita una acción, sino que se reaviva el proceso (y el proceder) de su permanente producir. Así, al «imitar» la vida, se recrea.

Y por ello, hablar de fantasía artística es simplemente resumir todos estos procesos de organización espiritual, en los cuales ha logrado una particular energía; desde luego la energía de las imágenes y las vivencias, desde la fuerza imaginativa y sensible de su reproducción, a la vez que la modulación de su metamorfosis sentimental, hasta llegar a convertirse en una energía autónoma, que produce una realidad que se eleva sobre el dominio de las realidades y las abarca como un segundo reino de creaciones artísticas.

(*Ibid.*)

La fantasía se aleja del entendimiento en la medida en que éste sea considerado como *adecuación* de las representaciones con lo real, por la creación de una ordenación objetiva de la realidad según leyes. Lejos de la mera adecuación, se basa en una multiplicidad de la vida, en una amplia experiencia que se hace cargo de la potenciación de la vida como fuerza suprarreal, en consonancia con la estructura misma de la vida. La composición se caracteriza, de un lado, por revitalizar lo real en su dinamización y activación y, de otro, por hacerlo dándole estructura, es decir, conexión. Dotada de la fuerza de expresar el movimiento vivo, lo imita

pro-curando su doble carácter de acción y de vida. La composición es un producto vivo en el que la vida queda objetivada como resultante de la fantasía creadora. La fantasía es producción de vida porque se deja conducir por ella.

El resultado de este modo de proceder de la época fue, para Dilthey, una comprensión del hombre y de la individuación humana, que supera los resultados de cualquier análisis científico.

> *Pues lo insondable de la vida humana y de la individuación que en ella se lleva a cabo, habla en estas otras. El rasgo capital de su tipo de aprehensión es una energía constructiva que va más allá de lo empírico.*
>
> (*Obras*, IX, p. 37-38)

Dilthey distingue, en este momento, entre el *drama* y la *poesía narrativa*, fundamentalmente por el espacio en el que *tiene* lugar la acción. Ya no *ante* el espectador, sino que el *narrador*, o mejor su genio artístico, es el *intermediario* entre su tema y la persona que lo recibe. La poesía narrativa tiene este carácter de arte de la mediación. El narrador como espacio de la vida y de la acción, en el que se entreteje su propio acaecer con el de la historia; en el que se hace texto. No insistiremos: el narrador no sólo es el intérprete, también la interpretación. La materia queda al libre juego de la fantasía y la realización sensible del acaecer vivo.

> *La conexión no es lógico causal, sino que recibe su ley de la fantasía que permite las idas y venidas de los personajes, que deja caer los hilos de la narración para recogerlos de nuevo cuando así lo requiere. ¡Qué realidad está a disposición de este arte!*
>
> (*Ibid.*, p. 41)

El enlace y entrelazamiento de la abigarrada profusión de aventuras no es, para Dilthey, dictado por el entendimiento ni por lazos causales de lo real, sino por esta fantasía, a la que califica no ya de lógica, sino de pictórica o musical: lo singular no ignora la relación tonal de las escenas aisladas con la melodía del con-

junto. Cervantes es, según Dilthey, el punto culminante de este modo de proceder, ya que en sus novelas, plenas de plasticidad, lo extraordinario reside en la fábula misma.

Pero al acompañar a Dilthey en su exposición de la fantasía y tras la lectura de sus escritos posteriores, resulta inevitable verse prendido por su juego *entre* el drama y la poesía narrativa. La recreación de la acción a través de su composición viene a fluidificar su propia producción, manifestándose viva y, en esa medida, renovada. La configuración del terreno (el propio narrador) en el que este movimiento de la vida, se dice, cumplimenta la otra lectura. La fantasía procede narrativamente.

No es cuestión de suponer que con ello se está insinuando una entronización del quehacer poético como última razón o fundamentación de la tarea de Dilthey. Ya hemos señalado sus deficiencias. Incluso destacamos el «lugar» privilegiado de la filosofía, pero eso no nos impide reconocer que aquellas resistencias de lo poético a dejarse describir y analizar (cfr. *Los quiebros de la poética,* 6.3) expresan al mismo tiempo las reticencias de la vida. Es este mundo «fantástico» de la vida como drama y narración, momento a su vez de sus intérpretes, el que ahora venimos a subrayar. Tanto el drama como la narración son los modos privilegiados en los que se manifiesta la vida, en los que *toman cuerpo* (conexión de la estructura anímica) de concepción del mundo.

La caracterización que Dilthey hace en 1867 del movimiento espiritual producido en Alemania, en el último tercio del siglo XVIII *(El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800 —Obras,* III, pp. 345 y siguientes) viene a destacar, a su modo, la imbricación que manifestamos, haciendo ver que las fases de búsqueda *histórica de una visión del mundo y de la vida, co-respondiente* al espíritu alemán, fueron creación de los poetas que operaron concretamente como una nueva filosofía.

> *Los poetas mismos se orientaron, desde estas representaciones intuitivas, a fundamentarlas mediante*

la investigación científica. Y los sistemas de Schelling, Hegel y Schleiermacher no representan más que los desenvolvimientos, lógica y metafísicamente fundados, de esa visión de la vida y del mundo elaborada por Lessing, Schiller y Goethe.

(*Obras*, III, p. 346)

Un paso más. La relación entre la vida, la experiencia de la vida, la fantasía y las obras es, en definitiva, la que compone la unidad y armonía de la existencia. En este sentido. Dilthey se halla verdaderamente fascinado por Goethe. De entre los numerosos textos y fragmentos en los que le dedica su atención, cabe destacar *Goethe y la fantasía poética*, publicado por primera vez en 1877 en la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. Nuestro interés se centra ahora en atender al *modo poético de proceder* que Dilthey lee en Goethe. La consideración de la poesía como representación de la realidad externa de la vida y expresión de la vivencia, la vincula a la índole que se manifiesta en los nexos vitales: brota, por tanto, de la energía del «vivir» y viene a ser una verdadera *reconstrucción* de la vida espiritual, mediante la imaginación que, en este sentido, se halla entretejida con toda la contextura del alma. Por eso destaca Dilthey que el mundo poético existe ya antes de que surja en el poeta (*Obras*, IV, p. 133). La obra brota de hecho estimulada por algún acaecimiento, según un proceder y en virtud de los procesos psíquicos. No reproducimos este proceso que corresponde al quehacer de aquéllos a los que Dilthey denomina «temperamentos demoníacos»: poetas. Lo que importa recoger es que, en Goethe, la vivencia va unida *siempre* a la necesidad de expresión. La fantasía enlaza en él el impulso para expresar lo vivido y una asombrosa imaginación. Se pone así de manifiesto que

toda obra poética actualiza un determinado acaecer (...). Pues destaca en el corte de realidad que representa una cualidad de la vida que antes nunca se había visto de este modo (...), hace que se revivan los valores que dentro de la trabazón de la vida corresponden a un acaecimiento y a las diferentes

Uno de los primeros cines de Berlín

partes que lo forman. El acontecimiento tratado cobra así su significación.

(*Ibid.*, p. 140)

La poesía nos abre la comprensión de la vida en tanto en cuanto, en su determinada presentación del acaecimiento, hace resplandecer al trabazón de la vida y su sentido, como acontecimiento. Se transfiere e infunde la vida propia en la comprensión y recreación que capta asimismo la vida.

Este aspecto quedaría debilitado si no situáramos a Goethe junto a Shakespeare (*Obras*, IV, pp. 152-153): para Dilthey, las dos fuerzas más elevadas de la literatura universal. No nos detendremos en seguir los pasos del método comparado que Dilthey emplea en su consideración. Tan sólo insinuaremos que, en nuestra lectura, cada uno es «el afuera del otro», o mejor, que ambos son el *dentro* y *fuera* de *lo mismo*. Dilthey nos da pie para ello. La experiencia del mundo como entorno que asimilar y disfrutar, que plasmar y re-producir en sí, trazar formas artísticas fuera de uno mismo, es la suprema ambición espiritual de la vida de *Shakespeare*. *Goethe* busca expresar los estados de su propio espíritu, el mundo de las ideas e ideales y, al mismo tiempo, atraer hacia sí, aprender del «otro» mundo para ahondar su yo: es la propia vida la que ha de llegar a ser obra de arte.

Pero este juego en el que Goethe y Shakespeare vienen a decir que la vivencia entrelaza ambos «mundos» y ambas «vidas» en una única comprensión de sus expresiones, no es sino la re-producción del juego que el *drama* (como acción compuesta) y la *narración* (como espacio intermedio del narrador) venían ofreciendo.

9.3. La búsqueda de armonía

Son aspectos de la vida los que se expresan como ritmo, melodía, armonía, como formas del curso, de los altibajos de los estados de ánimo; la dimensión profunda de la vida, sin solución de continuidad, que descansa en armonía.

(*Obras*, VII, p. 248)

No insistiremos en el ambiente musical que rodea a Dilthey, ni en su excelente formación y capacitación al respecto, ni siquiera en sus trabajos sobre música. Nos importa más hacernos cargo de la lectura que, a partir de su fragmento sobre *La comprensión musical (ibid.*, pp. 245 y siguientes), cabe realizar de la comprensión como modo de ser y de vivir que corresponde a la propia vida. Este suplemento de lo que era un plan para continuar la estructuración del mundo histórico, que no pasa de ser un boceto, precede a las categorías de la vida.

La música es expresión. Y la expresión surge, emerge. Es creadora y a la par creación.

> *Y por eso en la comprensión no es accesible la vida misma, accesible como una «reproducción» del crear.*
>
> *(Ibid.)*

La música se expresa como obra fijada en la que, primordialmente, queda asimismo fijada la representación ideal de un curso, de una conexión musical o poética. En este sentido, sus partes piden despliegue, desenvolvimiento y desarrollo, y lo hacen en la medida en que en ellas late una tensión y una tendencia hacia su cumplimiento. Se abre así todo un campo infinito de posibilidades que, en cualquier caso, se ven sometidas a la legalidad de un sistema o una estructura. Ésta no es nada sino en cuanto tal sistema (ahora tonal) sostenido en y por la ejecución técnica. El espacio de la libre posibilidad queda abierto. Pero no cabe agotar el espacio mismo. Sólo es posible el libre acuerdo de figuras que se juntan y separan. Esta tensión anticipa, condiciona y participa en la visión de lo que viene: es recuerdo. Hay, por tanto, algo objetivo: la conexión sonora que se presenta como expresión de la fantasía.

No hay dos mundos, el del alma musical y el de su expresión en formas; ni siquiera un camino intermedio que marche de la vivencia a la música. En esto, como era de esperar, Dilthey es tajante *(ibid.*, p. 247). Lo anímico es una incitación a lo libre, pero lo libre consiste en jugar unas determinadas reglas, en un campo

de juego definido: el campo de juego en el que cabe su exposición de múltiples maneras. No hay expresión sin este espacio para exponerse.

> *En esto consiste precisamente el valor de la música, en ser expresión de ese fondo, objetivado por ella, que actúa en el artista como ánimo profundo. Este algo compacto, abarcado en cualidad, curso temporal, forma de movimiento, contenido, es analizado por el músico y llevado a conciencia distinta como una relación de ritmo, melodía y armonía, una relación entre belleza sonora y expresión.*
>
> (*Obras,* VII, p. 247)

La obra *viene a ser* la expresión de la multiforme tensión de la vida anímica. La armonía responde a su estructura, que es afán de conexión, tensión. La obra expresa, por tanto, primordialmente, la relación dinámica que rige en este mundo que se da y dice como vivencia y que se expresa como un *ir y venir* en el que todo creador halla su inestable sede.

No es preciso insistir en que la vivencia no es un mero depósito de relaciones, sino que se trata ya de una conexión. *A su manera* es ya una determinada concepción de la vida y una posibilidad de mundo. Pero abierta a ulteriores desarrollos.

> *Las vivencias se comportan lo mismo que se presentan los motivos en el andante de una sinfonía: son desenvueltas (explicación) y lo desenvuelto es concentrado (implicación). La música expresa así la forma de una vivencia rica.*
>
> (*Obras,* VI, p. 365)

Expresa, en cuanto que llama a con-formarse según un campo de posibilidades; expresa, en tanto que da formas de vida, forma a la vida; expresa, en cuanto que *vida* y *forma* no son dos mundos, pues cada una de las expresiones contiene una relación, una actitud del sujeto (relación que consiste en la que se establece entre un estado del sujeto y el objeto). La vivencia es, por ello, una relación entre componentes: posee una estructura. De ahí que reclame un recuerdo operador.

Dilthey reivindica en esta dirección la «música instrumental» frente a la «música de programa». No se trataría ya de hacerse cargo de una sucesión poética perfectamente definida, con un objeto determinado, que pediría la ejecución de algo establecido objetivamente.

> *En la música instrumental no hay objeto determinado, sino un objeto infinito, es decir, indeterminado. Pero éste se da únicamente en la vida misma. Por eso la música instrumental, en su forma más alta, tiene como objeto la vida misma.*
>
> (*Obras*, VII, p. 249)

Esta música que es interpretación está mostrando que la comprensión es una tarea de permanente *resolución*, pero que no agota en una conexión definitiva el producirse de la vida. Sin embargo, todas sus manifestaciones encuentran un terreno en el que remitirse a un *modo* concreto de combinación, actitud o relación. Es posible la *apropiación*, pero como labor de *ir viniendo* a lo más propio. Este *ir-y-venir* incita a la recomposición permanente de la conexión en la que se persigue el sentido del todo, contenido en las manifestaciones de la vida. Los elementos del comprender no son determinables unívocamente. De ahí que el comprender tenga el carácter de operación y de proceso y que exija la acogida activa y el co-responder permanentes. Lo que en definitiva se comprende es una estructura, una conexión, un sistema, más o menos armonioso, de palabras, notas o elementos que encuentran y dan así su sentido.

Esta suerte de composición y recomposición *va diciendo* qué sea la vida, que no se deja reducir a lo dicho, sino que se anuncia en su sentido. Tal musicalidad histórica del comprender limita y posibilita su lectura como creación de valores. Dilthey insiste en la conexión del individuo con el desarrollo de la cultura (precisamente critica a Nietzsche por no hacerlo suficientemente, por lo que el único resultado son meros poemas conceptuales —*Obras*, VIII, pp. 369-371). La musicalización de la vida, que se presenta como compren-

sión no es, por tanto, un resultado meramente esteticista, sino que responde a la tensión de lo vivo. Es ésta la que impide un orden armónico del universo. Nada más lejano a Dilthey que una estética naturalística, que desatendiera el hacer *(Schaffen)* artístico que produce y procura; hacer que no es una mera manipulación sino una técnica —técnica interpretativa—, que no se deja reducir a una mera lectura del proceso psicológico de su formación. (PERNIOLA: 1985, p. 222.)

A la armonía de la vida anímica (relación entre lo contemplativo, afectivo y volitivo) corresponde la de las manifestaciones de la vida como filosofía, arte y religión y a su vez, en alguna medida, la de los tipos en que la propia filosofía se ha configurado históricamente (idealismo objetivo, idealismo de la libertad y naturalismo). La necesidad de que la vida se diga en una sucesión de manifestaciones y visiones del mundo, hace que el entramado armonioso de su acción sea a la par un entramado narrativo, una tarea técnica de interpretación. Sólo esta conexión, que impide su reductibilidad a un foco de intención y de acción, presunto sujeto del acaecer, y exige la remisión a la vida, muestra que no sólo está por interpretar: la vida es ya interpretación. La fundamentación de las ciencias del espíritu se destaca aquí como un despliegue, que remite necesariamente a una tarea que no cabe agotar. Puesto que esas ciencias

> *se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión, los juicios, los conceptos, los conocimientos, las leyes propias deben fundarse en la naturaleza de lo vivible, expresable y comprensible.*
>
> *(Obras,* VII, p. 92)

La hermenéutica se concluye consistentemente a partir de esta fundamentación de la filosofía de la vida (GADAMER: 1977, p. 286). Pero y porque esta fundamentación se disemina históricamente en la tarea interminable de su lectura; la que reclaman los escritos dispersos, los fragmentos de Dilthey.

Apéndice

I. Texto comentado

A) Texto

DILTHEY: *Las concepciones del mundo*

Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la realización de la voluntad representa el arduo y lento trabajo aportado por la humanidad con el desarrollo de las concepciones del mundo.

Este principio fundamental de la teoría de las concepciones del mundo se confirma cuando contemplamos la marcha de la historia en su totalidad, y mediante esta marcha se corrobora también una consecuencia importante de nuestro principio, que nos lleva de nuevo al punto de partida de este ensayo. La formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de obtener la solidez de la imagen del mundo, de la apreciación de la vida, de la acción de la voluntad, según el rasgo fundamental de las etapas del desarrollo psíquico señalado por nosotros. Lo mismo la religión que la filosofía buscan solidez, fuerza actuante, señorío, validez universal. Pero la huma-

nidad no ha avanzado ni un paso por este camino. La lucha de las concepciones del mundo entre sí no ha llegado a ninguna decisión en ningún punto importante. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos se mantienen unos junto a otros todopoderosos, indemostrables e indestructibles. No deben su origen a ninguna demostración, ya que no pueden ser destruidas tampoco por ninguna. Pueden ser rebatidas las etapas singulares y las formaciones especiales de un tipo, pero sus raíces vivas persisten y producen a su tiempo nuevas formaciones.

(*Obras*, VIII, p. 119)

B) Comentario del texto

1. *Ubicación*

El texto pertenece a un ensayo que apareció en 1911, año de la muerte de Dilthey. Sin embargo los historiadores y comentaristas estiman que es de unos años antes, probablemente incluso anterior a la *Esencia de la Filosofía* de 1907. En cualquier caso, es un texto posterior a 1900, fecha en la que siquiera referencialmente se habla ya de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu, sobre todo a partir de la publicación de *Orígenes de la hermenéutica*. Este ensayo ha sido titulado *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* y parece ser una elaboración a partir de otro trabajo cuya fecha asimismo se desconoce y que en nuestro idioma ha dado lugar a una recopilación de fragmentos bajo el título de *La filosofía y el enigma de la vida*. El texto se sitúa, por tanto, en el estudio del tema fundamental diltheyano de «vida y concepción del mundo», en la consideración de su diversidad.

2. *Análisis y articulaciones de las ideas principales*

Los temas contenidos en el texto pueden concretarse del siguiente modo:

1. El origen de las concepciones del mundo.
2. La estructura psíquica del hombre.

3. La viabilidad de un saber de validez universal.
4. La pervivencia de ciertos tipos en la historia.
5. El lugar de la historia en las concepciones del mundo.
6. La posibilidad de producción permanente de nuevas formaciones.

Dilthey propone, a su vez, las siguientes vías de estudio y articulación:

1. Correspondencia entre la estructura del saber y la estructura psíquica.
2. Relación entre las concepciones del mundo y los tipos de la actividad filosófica.
3. La experiencia de la vida como establecimiento/restablecimiento de estructura y conexión.
4. La vida, y sus expresiones y manifestaciones, como concepción del mundo.
5. La inviabilidad de reducción de las concepciones del mundo a una hegemónica que a todas contuviera.
6. La necesidad de una lógica de las ciencias del espíritu.
7. La historia como terreno y acción: la necesidad de la conciencia histórica.

3. *Aspectos temáticos y su relación en Dilthey*

1. Contra la fe en la validez universal de cualquier filosofía, que es tanto como reconocer el valor relativo de cada una, puesto que si todas valen por igual no hay modo de superar el escepticismo, Dilthey se plantea la pugna entre los sistemas. Pero las dudas no surgen sólo del escepticismo y el relativismo, sino que son fundamentalmente consecuencia del desarrollo y la formación de la conciencia histórica. Es esta formación y desarrollo la que radicalmente destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía. Ninguna ha traducido en forma convincente la conexión cósmica mediante una conexión de conceptos. Ante las preguntas ineludibles sobre el *de dónde*, el *para qué* y el *qué será* de la vida del hombre, no hay una conexión en el mundo capaz de

dar respuesta. La conexión de todos los conocimientos no es una tarea simplemente conceptual, producto del mero pensamiento. Tampoco se debe a la pura voluntad de encontrar respuesta a esas cuestiones. La conexión interna de los conocimientos de la filosofía ha de buscarse en el hombre.

2. Comprender la vida vivida por el hombre exige reconocer la relación de la diversidad de los sistemas que pretenden abarcar una conexión cósmica con la vida misma. Esta es la primera consecuencia y resultado de la creación y el desarrollo de la conciencia histórica. La diversidad de los sistemas corresponde a las variaciones de la vida. Tales sistemas no son sino intentos de solución y expresión a la vez, de esa conexión que es la vida. Todas las concepciones del mundo son, por tanto, formas históricas de vida.

3. Dilthey insiste en que todos los sistemas que, por un lado, pretenden esa conexión cósmica con la vida, y por otro, intentan solucionar y expresar su enigma, es decir, los sistemas que cumplen esta doble condición, tienen la misma estructura; una estructura que surge de las actividades vitales, estructura de nuestra totalidad psíquica. Consiste en una conexión en la que se da la decisión sobre el significado y el sentido del mundo, basándose en una imagen de él; de aquí se deducen los principios de la conducta.

4. La estructura psíquica del hombre, su vida anímica, posee tres rasgos irreductibles o tres actitudes fundamentales que se manifiestan en el análisis psicológico: actitud *contemplativa* (elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad), *volitiva* (realización de la voluntad) y *afectiva* (la estimación de la vida). La historia humana, a partir de la formación de la conciencia histórica, se enfrentó a tres grandes manifestaciones: filosofía, religión y arte. Estas manifestaciones históricas de la vida se correspondían con aquellas tres actitudes fundamentales. Las concepciones del mundo, surgiendo de las actitudes vitales, se corresponden asimismo con la experiencia de la vida. Cualquier pretensión de hegemonizar o aislar estas ac-

titudes o manifestaciones destruiría la conexión de la vida y produciría el efecto contrario a la deseada búsqueda de solidez y validez universal de esas manifestaciones.

5. Los diversos tipos (formas sencillas según las cuales la vivencia se estructura en un grupo) pueden experimentar modificaciones a lo largo de la historia, que es la que se encarga de realizar una selección, mediante la lucha entre las concepciones del mundo. Pero no atendería a la experiencia de la vida y sería, para Dilthey, «metafísica» cualquier solución que pretendiera acallar el resto de las manifestaciones, silenciando asimismo la pluriforme variedad de la vida e impidiendo, a su vez, la regularidad de la estructura de las concepciones del mundo y su diferenciación en formas singulares. Aunque las etapas y las formaciones varíen, la vida matriz produce permanentemente nuevas formaciones.

6. No es suficiente un método psicológico, ni «intelectual sistemático», ni historicista para hacerse cargo de las concepciones del mundo. Lo que sean nos lo dirá la historia, pero a lo histórico sólo se accede con un método histórico comparado, para la fijación de tipos. Este método ha de conjugarse con un proceder asimismo sistemático, a fin de establecer un reconocimiento de la estructura de conexión. La comprensión y la interpretación se harán cargo de esas concepciones del mundo como manifestaciones y expresiones de vida, precisamente, en su conexión.

4. *Dos temas de análisis y de debate*

A partir del trabajo del texto se propone:

a) *Estudio del tema del espíritu objetivo en Dilthey y su relación con la lectura que al respecto realiza Hegel.*

— Se trataría de ver en qué medida el espíritu objetivo en Dilthey se articula como una conexión abierta

que incluye arte, religión y filosofía, sin reducirlas a una forma privilegiada en el espíritu absoluto.

— Habría de analizarse la relación entre «espíritu objetivo» y «objetivación de la vida».

— Finalmente, se estudiaría en qué sentido ello afecta a la denominación y al sentido de las «ciencias del espíritu».

Para este estudio puede resultar de interés consultar el capítulo VII, «La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo», del libro de H. G. GADAMER, *Verdad y método,* en el que expresamente se dan algunas pistas de trabajo. Por otra parte, el propio Dilthey ha manifestado concretamente su punto de vista al respecto (Cfr. «La objetivación de la vida» en *Obras,* VII, pp. 170-176), si bien queda por ver si éste responde al alcance de lo que se plantea. Así lo insinuamos en este trabajo, en otro lugar (cap. 7, 3).

b) *La figura del pensador y la relectura del lugar del filósofo.*

— A partir del reconocimiento del carácter estructural del hombre (conexión inevitable, si bien en su diferencia, de lo contemplativo, lo afectivo y lo volitivo) se plantea si cabe un modo de ser y proceder que, respondiendo a esta estructura sea filósofo, poeta y profeta.

— Se trataría de ver en qué modo Dilthey da pie a la propuesta heideggeriana de un pensar poético, que no se reduce a una actividad artística esteticista.

En este sentido, parece apropiado leer los apartados sobre la vida, la expresión de las vivencias y la poesía contenidos en el trabajo de Dilthey «Goethe y la fantasía poética» *(Obras,* IV, pp. 126 y ss.). Si lo que confirma el principio de la teoría de las concepciones del mundo es el contemplar la marcha de la historia en su totalidad (véase aquí el texto), queda por establecer en qué medida cabe sostenerse en ese modo de consideración. En esta dirección son sugerentes dos trabajos contenidos en el volumen colectivo *Dilthey e il pensiero*

del Novecento (BIANCO recop. y ed.): el de M. PERNIOLA, sobre «Heidegger e "l'uomo estetico" di Dilthey» y el de O. POGGELER titulado «Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger». En otro momento de este trabajo (cap. 9) seguimos algunas de estas sugerencias, que ahora indicamos, hacia una lectura abierta de Dilthey.

II. Textos y cuestiones para su análisis

A) Texto 1

DILTHEY: *La función de la filosofía*

Esta es la función máxima de la filosofía: fundación, legitimación, conciencia crítica, fuerza organizadora que arremete con todo el pensamiento objetivo, con todas las determinaciones de valor y con todas las adopciones de fines. La poderosa conexión que así surge está destinada a dirigir el género humano. Las ciencias empíricas de la naturaleza han transformado el mundo exterior y ya ha comenzado la época histórica en la cual las ciencias de la sociedad irán cobrando sobre ésta una influencia creciente.

Más allá de este saber universalmente válido se hallan las cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por sí sola con la vida y con la muerte. La respuesta a estas cuestiones se encuentra únicamente en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la pluralidad de aspectos de la realidad en formas diferentes para nuestro entendimiento y que apuntan hacia la verdad. Esta es incognoscible, cada sistema se enreda en antinomias. La conciencia histórica rompe las últimas cadenas que la filosofía y la investigación natural no pudieron quebrantar. El hombre se halla ya libre. Pero, al mismo tiempo, esa conciencia le salva al hombre la unidad de su alma, la visión de una conexión de las cosas que, si bien es insondable, se

hace patente a la vida de nuestro ser. Consoladoramente, podemos venerar en cada una de estas concepciones del mundo una parte de la verdad. Y cuando el curso de la vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la concepción del mundo que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas.

(*Obras*, I, pp. XXIV-XXV)

Cuestiones:

1. ¿Qué distinción establece Dilthey en las ciencias y en base a qué?
2. ¿En qué medida la filosofía se enfrenta con todo el pensamiento objetivo y por qué razón?
3. ¿Qué estructura se configura en la conexión y qué es lo que queda conexionado?
4. ¿Por qué no es posible un saber universalmente válido y la verdad es incognoscible?
5. ¿Quién restablece la unidad de la vida anímica y por qué?
6. ¿Qué relación guarda la teoría de las concepciones del mundo con el perspectivismo?

B) Texto 2

DILTHEY: *Necesidad e insuficiencia del proceder crítico de Kant*

1. La crítica de Kant no ha penetrado con suficiente profundidad en el cuerpo del conocimiento humano. La oposición entre trascendencia e inmanencia no señala la línea fronteriza del conocimiento posible. La realidad misma no puede, en definitiva, ser explicada lógicamente, sino sólo «comprendida». En toda realidad que se nos ofrece como tal, hay, por naturaleza, algo inefable, incognoscible.

2. Sólo este punto de vista de una crítica del conocimiento de la realidad misma acaba con la metafísica. Esta se funda en nuestro siglo en la hipótesis psicológica, en la

hipótesis física, en la consigna gnoseológica con aplicación del método de analogía. Sólo cuando se reconoce que estas hipótesis pretenden resolver problemas para cuya solución faltan los supuestos, cuando se reconoce que no puede tratarse teóricamente la relación entre el cuerpo y el alma, se destruye en su germen esta metafísica del siglo XIX.

3. Se trata de la relación del pensamiento lógico con la vida, la comprensión y la experiencia interna. Surge la cuestión de en qué medida puede comprenderse conceptualmente lo vivido. Y se repite la cuestión al convertirse en objeto de la investigación la comprensión de la vida psíquica ajena, el comprender propio de la hermenéutica. Después es cuando surge la segunda cuestión: en qué forma los fragmentos de lo vivido hacen posible el conocimiento de la naturaleza.

4. Se trata, por tanto, positivamente, de la marcha desde la autognosis hasta hermenéutica, desde ésta hasta el conocimiento de la naturaleza. Pero todas estas relaciones tienen como base más general la de la vida con el conocimiento, la de la experiencia interna con el pensamiento.

(*Obras*, VIII, p. 358)

Cuestiones:

1. ¿Por qué considera Dilthey que la labor de Kant es insuficiente y en qué dirección ha de seguirse?
2. ¿Qué asume de Kant Dilthey y en qué medida es él un pensador crítico?
3. ¿Cómo se caracteriza en el texto a la metafísica y en qué reside la viabilidad de su comprensión o superación?
4. ¿A qué se refiere Dilthey con las expresiones «los fragmentos de lo vivido» y «autognosis»?
5. ¿Cómo relacionar la comprensión de sí con la comprensión de lo ajeno? ¿Qué labor le corresponde al respecto a la hermenéutica?
6. ¿Es posible una autognosis histórica?
7. ¿En qué radica la diferencia entre «explicar lógicamente» y «comprender» y por qué la realidad requiere este modo de proceder y atender?

Glosario

Análisis: Desarticulación de una dada realidad compleja.

Autobiografía: Comprensión de uno mismo. Su objeto es la vida como curso de vida de un individuo.

Autognosis *(Selbstbesinnung)*: Fundamentación de la filosofía sistemática. Consiste en el conocimiento de las condiciones de la conciencia a la que está sometida la elevación del espíritu a su autonomía, mediante determinaciones universalmente válidas.

Biografía: Conexión primaria entre la vida misma y la historia. Reviste una significación especial para la comprensión de la conexión del mundo histórico.

Categorías: Conceptos que designan modos de captación que se contienen en los predicados que aplicamos a los objetos y que constituyen conexiones sistemáticas. Son categorías «de la vida y de la historia», las que proceden de la vivencia misma y expresan las energías, las direcciones dinámicas y las transformaciones de las fuerzas históricas; expresan la libertad de la historia y de la vida.

Ciencias del espíritu: Conjunto de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico social, en tanto en cuanto

observada en la conciencia de los hombres. Se refieren a los hombres, a sus relaciones entre sí y con la naturaleza exterior. Por ejemplo, la historia, las ciencias del derecho y del estado, la economía política, la literatura, el arte, la concepción filosófica del mundo, etc.

Ciencia hermenéutica: Surge como técnica de la interpretación de testimonios escritos y camina, con Dilthey, hacia una tarea más crítica.

Comprender: Encontrar una conexión de vida en lo dado. Proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico. Proceso en el que se llega a conocer la vida psíquica, partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas. Tiene como objeto siempre algo singular.

Conexión: Trama de valores llena de sentido que pretende concatenar las vivencias humanas en el mundo histórico-social humano. Su posibilidad garantizaría el conocimiento real y objetivo y fundamentaría las ciencias del espíritu. Equivale al conocimiento del proceso mismo en el que y por el que se constituyen las ciencias del espíritu. Su sentido y alcance es el tema prioritario de la filosofía de Dilthey.

Curso de vida: Nexo primordial de un individuo dentro del medio del que recibe influencias y sobre el que reacciona.

Desarrollo: Conexión en el curso de la vida, determinada desde dentro y que condiciona la entrega incesante a los cambios.

Espíritu objetivo: Las formas diversas en que la comunidad *(Gemeinsamkeit)* que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible.

Estructura: Relación entre partes componentes dentro de una vivencia. Complejo de relaciones por el que partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas.

Estructura psíquica: Conexión en la que actividades diversas se entrelazan dentro de las unidades psíquicas de vida. El orden con arreglo al cual se hallan regularmente relacionados entre sí en la vida anímica desarrollada, los hechos

psíquicos de distinta índole, mediante una relación «visible». La relación puede unir entre sí partes de un estado de conciencia o también vivencias que temporalmente se hallan dispersas o las «actitudes» diversas implicadas en tales vivencias. Consta de rasgos contemplativos, afectivos y volitivos. A ella corresponden las diversas concepciones del mundo.

Experiencia general de la vida: Creaciones de la vida común.

Filosofía de la historia: Teoría que trata de conocer la conexión de la realidad histórica mediante una conexión paralela de proposiciones que forman una unidad.

Forma del comprender: Inducción que de singularidades parcialmente determinadas para nosotros deriva una conexión que determina el todo.

Hermenéutica: Por un lado, disciplina que corresponde al arte de interpretar los vestigios de lo humano que se hallan en las obras escritas. Por otro, entra en relación con la tarea general de la teoría del conocimiento para demostrar la posibilidad de un saber acerca de la conexión del mundo y encontrar los medios para su realización. Técnica, saber y actividad que busca interpretar en verdad.

Interpretación: Comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas; es obra de arte personal. Cabe entenderse como una recomposición de la vida psíquica y por tanto como una recreación del mundo.

Manifestaciones de vida: Expresión de algo espiritual. Por serlo, nos lo hace comprensible.

Metafísica: Captación y fundamentación conceptual de una visión del mundo ofrecida con pretensiones de validez universal.

Poesía: Actividad cuyo objeto no es la realidad tal como se da para el espíritu ocupado en conocerla, sino la índole de mi yo y de las cosas, que se manifiesta en los nexos vitales.

Psicología descriptiva: Exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda la vida psíquica humana desarrollada, enlazada en única conexión, que no es inferida ó interpolada por el pensamiento, sino

simplemente vivida. Descripción y análisis de una conexión, que se nos da siempre de modo originario como la vida misma.

Revivencia: Es una reproducción entendida como actualización de un medio y de una situación tenida por exterior. Reinscripción en el curso de efectividad que se produce al inscribirse en la línea del acontecer.

Significado de la vida: Relación íntima entre poesía, religión y filosofía. Unidad de la conexión de las partes y valor de cada una. Radica en la naturaleza de la vida y es una categoría.

Significado de un acontecimiento: Aquel según el cual su concatenación causal significa, al mismo tiempo, la producción de un valor.

Tipo: La forma más sencilla según la cual la vivencia se estructura en un grupo.

Transferencia: Actitud que se da en la tarea del comprender, en la que ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida. Su curso va del yo a un complejo dado de manifestaciones de vida.

Valor de la vida: Contenido de vida que hay en mi propio yo, en mis estados de espíritu, en los hombres y las cosas que me rodean. Se diferencia de los valores útiles asignados por sus efectos.

Vida: Enigma y matriz que produce sin cesar realidades y ofrece la variedad de lo dado, consistiendo, a su vez, en la interacción de las unidades vitales. Exige la correspondencia de la conexión anímica viva. Compendio de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender. Conexión estructural que abarca al género humano. Relación entre vivencia, expresión y comprensión. A la variedad de sus manifestaciones corresponde ahora esta diversidad de lecturas. Al ser la trama de la interacción, la vida es una de las categorías de la vida.

Vivencia: Conexión estructural de vida. Localización espacio temporal que se extiende desde el presente. Es, por tanto, lo entrelazado en el recuerdo en una conexión estructural y en un momento de vida vivible por nosotros. La vivencia es una realidad y no un mero cerciorarse.

Bibliografía

I. Escritos de Dilthey

Gesammelte Schriften (G. S.), 19 volúmenes, B. G. Teubner y Vanderhoeck & Ruprecht, Stuttgart / Göttingen, 1914-1982 (está prevista la publicación de 32 volúmenes).

Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Leipzig, 1906, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 16.ª, 1985.

Briefwechsel (1923): *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, ed. por S. von der Schulenburg, Niemeyer, Halle.

MISCH, Clara (ed): *Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Teubner, Leipzig.

REDEKER, Martin (ed.) (1966): *W. Dilthey. Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers Systems als Philosophie und Theologie.* Aus dem Nachlass von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hrsg. von..., Berlín.

Traducciones al español

Obras de Wilhelm Dilthey (Obras), 10 volúmenes, Trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944-1963.

Dilthey-Husserl. En torno a la Filosofía como ciencia estricta y al alcance del historicismo. Correspondencia entre Dilthey y Husserl, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1. San José, 1957.

Poética; la imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual, Losada, Buenos Aires, 1945.
La esencia de la filosofía, Losada, Buenos Aires, 1944.
Teoría de las concepciones del mundo, trad. Julián Marías, *Revista de Occidente*, Madrid, 1974.
Sistema de la ética, Nova, Buenos Aires, 1973.
Introducción a las ciencias del espíritu, trad. Julián Marías, prólogo de Ortega y Gasset, *Revista de Occidente*, Madrid, 1956.
La gran música de Bach, trad. J. Aguirre, introducción de F. Sopena, Taurus, Madrid, 1963.
LESSING, Hans-Ulrich (ed.) (1986): *Wilhelm Dilthey. Crítica de la razón histórica*, trad. y prólogo de C. Moya. Península. Barcelona.

II. Estudios

ACHAM, Karl (1985): «Il contributo di Dilthey alla Filosofia della Scienza e all'analisi delle visioni del mondo», en BIANCO (ed.), *Dilthey e il pensiero del novecento*, pp. 60-84.
APEL, K. O. (1955): «Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, páginas 142-199.
BIANCO, Franco (1974): *Storicismo ed ermeneutica*. Bulzoni Editore. Roma.
— (1985): *Introduzione a Dilthey*. Laterza. Bari.
— (ed.) (1985): *Dilthey e il pensiero del novecento*. Franco Angeli. Milán.
BOEDER, H. (1984): «Dilthey und Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menchen», en ORTH (ed), *Dilthey un der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, pp. 161-177.
BOLLNOW, O. F. (1949): *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. J. Gutenberg Buchhandlung. Mainz, 1950.
— (1955): 2.ª, *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. W. Kolhammer. Stuttgart.
BULHOF, I. N. (1976): «Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History», en *History and Theory*, n.° 15, pp. 21-32.
— (1980): *Wilhelm Dilthey. A hermeneutic approach to the study of History and Culture*. Martinus Nijhoff. La Haya.
CACCIATORE, G. (1976): *Scienza e filosofia in Dilthey*. Guida Editori. Napoli, 2 vol.
CRUZ, M. (1981): *El historicismo. Ciencia social y filosofía*. Ed. Montesinos. Barcelona.
DÍAZ DE CERIO, F. (1959): *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo, con una bibliografía general*. Juan Flors. Barcelona.
— (1963): *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*. Juan Flors. Barcelona.

EBBINGHAUS, H. (1896): «Uber erklärende und beschreibende Psychologie», en *Zeitschrift für Psychologie*, 9. Band. Leipzig, pp. 161-205.

GADAMER, H. G. (1977): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme. Salamanca.

GIUSSO, L. (1944): *Lo storicismo tedesco. Dilthey, Simmel, Spengler*. Fratelli Broca. Milano.

GIROUX, L. (1976): «L'historialité chez Heidegger et son rapport à la philosophie de la vie de Wilhelm Dilthey», en *Dialogue*, núm. 15, pp. 583-594.

— (1980): «La connaissance historique via l'interliaison psichique: Wilhelm Dilthey», en *Philosophique*, núm. 7, pp. 189-209.

GOOCH, C. P. (1948): «Biografía de Leopold von Ranke», en LEOPOLD VON RANKE, *Pueblos y Estados en la Historia Moderna*. Fondo de Cultura Económica. México.

HAERING, T. (1963): *Philosophie des Verstehens*. Niemeyer. Tübingen.

HEINEN, M. (1974): *Die Konstitution der Ästhetik in W. Diltheys*. Bouvier. Bonn.

HODGES, H. A. (1952): *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. Routledge & Kegan Paul. Londres.

IMAZ, E. (1978): *El pensamiento de Dilthey*. Fondo de Cultura Económica. México.

INEICHEN, H. (1975): *Erkenntnistheorie und geschichtlichgesellschatliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.

JENSEN, B. E. (1984): «The Role of Intellectual History in Dilthey's "Kritik der historischen Vernunft"», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geistesssenschaften*, número 2, pp. 65-91.

KIMMERLE, Heinz (1985): «La Dialettica di Schleiermacher come fondazione di una sistematica filosofico-teologica», en *Schleiermacher filosofo*. Bibliópolis. Napoli, pp. 38-54.

MAGER, K. (1982): *Philosophie als Funktion. Studien zul Diltheys Scrift 'Das Wesen der Philosophie'*. Rodopi. Amsterdam.

MAKKREEL, R. (1975): *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*. Princeton University Press. New Jersey.

MANNHEIM, K. (1928): «Das Problem der Generation», en *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, pp. 157-185, 309-330.

MARINI, G. (1985): «Dilthey e lo storicismo dopo Croce», en BIANCO (ed.), *Dilthey e il pensiero del novecento*, pp. 235-244.

MEINECKE, F.: (1983): *El historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

MISCH, G. (1924): «Vorbericht des Herausgebers», en W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*. Band V. Leipzig, pp. VII-CXIII.

— (1967): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heideger und Husserl*. B. G. Teubner. Stuttgart.

MOYA, C. (1979): *Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey*. Fundación Juan March. Madrid.

ORTH, E. W. (ed.) (1985): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Freiburg-München.

ORTEGA Y GASSET, J. (1973): *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en *Obras Completas (O. c.)*, «Revista de Occidente», t. VI, pp. 165-214.
PERNIOLA, M. (1985): «Heidegger e "l'uomo estetico di Dilthey"», en BIANCO (ed.), *Dilthey e il pensiero del novecento*, pp. 220-227.
RANKE, L. (1984): *Sobre las épocas de la historia moderna*. Editora Nacional. Madrid.
RICOEUR, P. (1973): «The Task of Hermeneutics», en *Philosophy Today*, núm. 17, pp. 112-128.
— (1986): *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique, II*. Du Seuil. Paris.
RIEDEL, M. (1968-1969): «Dilthey und das Problem der Metaphysik», en *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 76, pp. 332-348.
— (1978): *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*. Klett-Cotta. Stuttgart.
ROCES, W. (1945): «Introducción» a Th. MOMMSEN, *El mundo de los césares*. Fondo de Cultura Económica. México.
RODI, F.-LESSING, H. U. (eds.) (1983): *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
— (1985): «La riconstruzione del sistema della "introduzione alle Scienze dello Spirito", en *Dilthey e il pensiero del Novecento*, BIANCO (ed.), pp. 168-178.
ROSSI, P. (1956): *Lo storicismo tedesco contemporaneo. Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, Weber, Spengler, Troeltsch, Meinecke*. Einaudi. Torino.
SEEBOHM, T. M. (1985): «Die Begründung der Hermeneutik Diltheys in Husserls Transzendentaler Phänomenologie», en ORTH (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, pp. 97-124.
SAUERLAND, K. (1972): *Diltheys Erlebnisbegriff*. De Gruyter. Berlín.
SCHOLTZ, G. (1984): «Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschsften*, núm. 2, pp. 171-189.
TROELTSCH, E. (1924): *Der Historicismus und seine Überwindung*. Pan. Berlín.
VATTIMO, G. (1986): 2.ª ed, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Mursia. Milano.
VICENTINI, Cl. (1974): *Studio su Dilthey*. Mursia. Milano.
WACH, J. (1926, 1929, 1933): *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrhundert*. 3, Bände. Mohr. Tübingen.
ZOCKLER, C. (1975): *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutick und die Geschichte ihrer Rezeption*. Metzler. Stuttgart.